a cura di Salvatore Pricoco

Il Demonio e i suoi Complici

Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità

Rubbettino

Il diavolo e le opere del diavolo sembrano ritornati tra i grandi, inamovibili temi della nostra cultura, trovano posto crescente nei *media*, ricorrono con frequenza nel magistero pontificio. Preceduti da un'introduzione di Salvatore Pricoco, che riflette su questa nuova ondata di "satanismo", e seguiti da una silloge iconografica di Franca Ela Consolino, i dieci saggi raccolti nel presente volume (di cui sono autori, nell'ordine, Roberto Osculati, Eugenio Corsini, Claudio Moreschini, Adele Monaci Castagno, Giovanni Filoramo, Giulio Guidorizzi, Ramon Teja, Teresa Sardella, Sofia Boesch Gajano, Enrico V. Maltese) cercano le antiche radici dei "miti" diabolici, dai Vangeli a Psello, dotto bizantino dell'XI secolo. Essi disegnano il formarsi e crescere prima nell'età imperiale e nel cristianesimo nascente, poi nei secoli della tarda antichità e dell'alto medioevo, in Oriente come in Occidente, di dottrine e credenze demonologiche che influenzarono sempre più pesantemente la vita pubblica, la comunità ecclesiastica, il vissuto quotidiano e aprirono la strada alle vicende spaventose dell'Inquisizione e dei suoi processi.

IL DEMONIO E I SUOI COMPLICI

Dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità

a cura di Salvatore Pricoco

Rubbettino
1995

Salvatore Pricoco

INTRODUZIONE

Il diavolo e le opere del diavolo sono ritornati tra i grandi, inamovibili temi della nostra cultura negli ultimi tre decenni [1]. «Satanismo» (o, più di recente, «neosatanismo») è il termine adoperato prima per indicare un movimento nato all'inizio degli anni Sessanta in California, poi per significare la rinnovata frequentazione di tutto ciò che si lega al diabolico o la sua espressione, la rinascita, insomma, di quel mondo magmatico di credenze, miti, dottrine, di pratiche e culti, che nel vissuto popolare non è mai scomparso, ma che la cultura «alta» aveva spesso dichiarato morto e che la stessa catechesi cattolica e la moderna predicazione religiosa avevano, se non espulso completamente, certo ridotto e minimizzato. Non poche volte, dall'illuminismo voltairiano al tardo positivismo, sono state dichiarate dissolte la società e la cultura che avevano alimentato il terrore delle milizie infernali e dissolta, dunque, l'idea stessa del diavolo, «non solo tra le persone colte» – scriveva Arturo Graf – «ma anche tra il volgo; non solo nelle città... ma ancora nei campi» (*Il diavolo*, Milano 1889). È sembrato che la cultura moderna potesse

[1] Sulla rinata attenzione della storiografia per questo tema negli ultimi venti anni e sugli studi più importanti (in particolare quelli di J.B. Russell e di B. Teyssèdre e i due Convegni di Lovanio nel 1987 e di Torino nel 1988) si veda il bel saggio di A. Monaci Castagno, *Il diavolo e i suoi antenati: a proposito di alcuni studi sulla demonologia giudaica e cristiana antica*, «Riv. di st. e letter. rel.» 29, 1993, pp. 383-413.

accogliere senza fastidio e senza irrisione l'immagine del diavolo solo se trascritta in termini di letteratura e di arte, e solo se assunta come simbolo concettuale, a significare il dolore e il male presenti nella condizione umana.

Non occorre ricordare come questa illusione sia stata smentita, anche tragicamente, nei nostri anni e quanti episodi di follia collettiva abbiano mostrato viva e operante la suggestione dei miti diabolici. Dai primi anni Sessanta nella Germania, nell'Europa del Nord e, soprattutto, negli Stati Uniti è andata sormontando una nuova ondata di satanismo; sono nati gruppi, associazioni, vere e proprie Chiese di Satana, come quella fondata a San Francisco, nel 1966, da Anton Szandor La Vey o come la famiglia Manson. Nessuno di questi movimenti ha mancato di proporre e divulgare un proprio catechismo, talvolta una *Bibbia di Satana;* nelle loro dottrine confluiscono motivi confusi e contraddittori, un *pot-pourri* di spunti nietschziani, vitalistici, nichilistici, antiborghesi; comuni a molti di essi sono l'affermazione del diritto alla violenza sociale e all'eversione, esaltate come forme di liberazione religiosa, la mescidanza di riti occultistici e orge sessuali, la pratica di rituali crudeli e violenti, persino di sacrifici umani. Taluni di essi, specialmente tra quelli americani, grazie a notevoli risorse economiche, hanno organizzato incontri e *happenings* anche clamorosi, hanno fatto uso dei massmedia e della televisione in particolare e hanno raggiunto dimensioni e insieme notorietà impensabili nel passato.

Il cinema e in misura crescente, in questi ultimi anni, la televisione hanno dato diffusione in tutto il mondo alle ideologie angoscianti di cui questi gruppi si alimentano, alla cultura di violenza eversiva in cui essi prosperano, alle patologie psicologiche che di fatto li affliggono. Films come *Rosemary's baby* di Polanski (1968) e l'*Esorcista* di William Friedkin (1973) sono stati indicati come il manifesto di questa sormontante cultura del diabolico. Il primo racconta l'allucinante vicenda di una giovane donna che il marito porta a vivere in un sinistro quartiere di Manhattan e che viene progressivamente soverchiata dall'atmosfera di incubo e di orrore satanico che il marito e il vicinato le

creano attorno. Alla fine essa partorisce un bambino, che, come le viene rivelato in una riunione di streghe, è figlio di Satana. Il secondo, nato da un racconto di William P. Blatty su un caso di esorcismo appreso dai giornali, è un intreccio di sadomaso e pornografia, dal quale esce rappresentata una religione torbida e raccapricciante. Anche se si suole ritenere che il satanismo moderno non nasca come reazione anticristiana, sono questi - il connubio della donna col diavolo (la *carnalis commixtio cum daemone,* che i tribunali dell'Inquisizione indagavano con irresistibile zelo) e la possessione diabolica esorcizzata — i due motivi che da sempre stanno al fondo della tradizione satanica. Al primo di questi due films si lega una vicenda agghiacciante. Un gruppo di seguaci di Charles Manson penetrò nella villa californiana di Polanski e, dopo avere imbrattato i muri di insulti, massacrò, sfigurandoli con sedici coltellate simmetriche, i quattro ospiti presenti nella villa e l'attrice Sharon Tate, moglie del regista. In seguito Tex Watson, che aveva capeggiato il drappello di assassini, dichiarò di avere perpetrato la strage «per compiere l'opera del diavolo» e di essere lui stesso il diavolo.

È anche vero che il cinema americano ha prodotto films nei quali è stato tentato il rovesciamento di questo satanismo tragico e delirante e il diavolo e i suoi cultori sono diventati oggetto di parodia. In un romanzo satirico di John Updike, *Le streghe di Eastwich*, e nel film che ne ha ricavato, con lo stesso titolo, George Miller, il protagonista (nel film un impareggiabile Jack Nicholson) è un'ironica incarnazione del male (con connotati minimi: solo un'accentuata peluria sulle mani), che, presa dimora in un paesino del New England, deve fare i conti con tre donne-streghe, prima allettate, poi deluse, e perciò votate alla vendetta con ogni sorta di pratiche stregonesche. In un altro film, *Un ascensore per l'inferno (Angel Heart*, diretto da Alan Parker nel 1987), il diavolo (Robert de Niro) è un Mefistofele in abbigliamento classico, con smoking, barbetta a pizzo, occhi rutilanti e allucinati, continuamente dialogante con uno scalcinato detective privato (Mickey Rourke).

Ma la demoniacità del cinema, americano ed europeo, è ri-

masta prevalentemente nella dimensione dell'incubo tragico e della violenza. Anche senza nulla concedere a quanti hanno addirittura teorizzato nel cinema un mezzo espressivo di per sé demoniaco, perché vocato alla rappresentazione dell'irrealtà magica (come la saggista berlinese L. H. Eissner, *Lo schermo demoniaco*, tr. it, Roma 1955), non sembra dubbio che la demitizzazione ironica del diavolo abbia fruttato assai meno films e che, al contrario, il cinema «diabolico» – dalle innumerevoli versioni del Faust (da quella, famosa, di Murnau, nel 1926) ai ricorrenti racconti di vampirismo e stregoneria (si pensi ai celebri *Vampiro* e *Dies irae* di Th. Dreyer, rispettivamente del 1932 e del 1943) – abbia cercato la rappresentazione del male e dell'orrore, spesso sino al parossismo. Sotto questo aspetto il cinema italiano appare complessivamente lontano dalle tendenze europee, pur non avendo trascurato tra i suoi temi l'inquietudine o la crisi religiosa (*Il Vangelo secondo Matteo* di Pier Paolo Pasolini o *La messa è finita* di Nanni Moretti. Altra cosa è il felliniano *Giulietta degli spiriti*, dove il nodo psicologico si scioglie positivamente). Non è italiano, ma deriva dal celebre romanzo di Umberto Eco, *Il nome della rosa*, che un critico gesuita, Guido Sommavilla, ha giudicato, assieme al romanzo, l'opera più fortemente demonologica della cultura moderna, per il «nominalismo nichilistico» che ne costituisce la matrice, per il riduzionismo radicale e diabolico di cui i personaggi maggiori sono espressione, per le atmosfere cupe e orrorose nelle quali si snoda la storia del francescano Guglielmo di Barskeville, chiamato a inquisire sulla catena di delitti che hanno insanguinato una grande comunità benedettina, all'epoca del papato avignonese [2].

Ma quello che forse sarebbe potuto essere il nostro film più «demoniaco» è rimasto solo un progetto. Come abbiamo appreso recentemente, fra il '73 e il 74, poco prima di morire, Pasolini progettò di trasferire sullo schermo l'*Histoire du soldat*, il rac-

[2] G. Sommavilla, *Uomo, diavolo e Dio nella letteratura contemporanea*, Cinisello Balsamo 1993, pp. 21-49.

conto che il narratore svizzero Ch.-F. Ramuz scrisse nel 1918 per I. Strawinskij sul patto tra il diavolo e un soldato disertore. La favola populistica del novello Faust, un poveraccio irretito dalle munificenze di un misterioso signore che lo smemora e lo conduce alla diserzione, venne letta da Pasolini come l'apologo di quella trasformazione genetica della società moderna, e italiana in particolare, che fu sempre al centro della sua tormentata ideologia: la fine della civiltà contadina, l'avanzare dilagante del consumismo, l'opera corruttrice e livellatrice della televisione. È la televisione, in definitiva, a essere identificata, più di ogni altra forma del potere, con il diavolo, poiché, più di ogni altra, la comunicazione di massa induce i consumi e i disvalori alienanti che ad essi si accompagnano. La sceneggiatura di Pasolini (a tutt'oggi inedita, ma ne ha dato una traccia E. Golino su *Repubblica* del 13 gennaio del 1994) prevedeva che il patto avesse inizio nella villa neoclassica del misterioso signore, in una stanza tappezzata di televisori, sui quali scorrevano un documentario su Paolo VI e immagini delle interviste fattegli sul diavolo. Con quanto originale e straziata semplicità Pasolini configurasse a se stesso e agli altri la presenza del diabolico tra noi appare dal frammento di *Petrolio,* felicemente ripreso e citato da Sofia Boesch Gajano in epigrafe e a conclusione del suo saggio.

Non è facile intendere l'origine e le ragioni di questa ritornata attualità di satanismo. Ne sono state tentate analisi storico-culturali, più spesso ne sono state proposte diagnosi sociologiche, quasi tutte impegnate a caratterizzare la nostra era come un'età di transizione e a legare questo «ritorno del diabolico» alla cultura della transizione, al passaggio da una società fortemente desacralizzata e disancorata dai valori del passato a una società che non ha ancora creato ideologie e valori nuovi. Probabilmente non è lecito né enfatizzare il fenomeno presentandolo come «la seconda venuta di Satana» – dopo quella medievale – né ritenerlo concluso o declinante dalla metà degli anni Settanta, come pur è stato affermato. In Italia gli episodi più evidenti della nuova attualità del diavolo – a parte i discorsi di Paolo VI – appartengono al decennio scorso e a questi ultimi anni.

Negli Stati Uniti sono migliaia le sette fanatiche, cresciute di numero e di attivismo anche rispetto agli anni Settanta per le opportunità straordinarie offerte dal mezzo televisivo [3]. Che si richiamino a Satana o a Cristo o all'anticristo, sono di fatto tutte molto simili, accomunate dalla predicazione tremendista e apocalittica, dai riti misteriosi e violenti. L'ultimo clamoroso episodio è il suicidio collettivo avvenuto in una fattoria di Waco nell'aprile dello scorso anno, allorché 86 persone, dopo avere resistito alla polizia che le aveva accerchiate, si diedero la morte assieme al fondatore della setta, David Koresh.

Naturalmente, non bisogna dimenticare la parte che nel riemergente satanismo di questi anni hanno avuto le gerarchie ecclesiastiche cristiane, soprattutto quelle cattoliche. Nel giugno del 1972, nell'omelia rivolta ai fedeli per la festa dei santi Pietro e Paolo, e poi nel novembre, in un discorso tenuto durante un'udienza generale, Paolo VI introdusse due lunghi accenni al diavolo. Non si trattò di divagazioni omiletiche, destinate a non avere seguito. Il Concilio Vaticano II non aveva taciuto sul diavolo e più volte aveva citato «il Maligno» Satana, «il Signore delle tenebre», ma si era trattato di concessioni inevitabili nel linguaggio e nel contesto dei temi affrontati; nei fatti la chiesa degli anni postconciliari si era mostrata assai più interessata ai problemi morali e sociali che a quelli della teodicea e aveva schivato il tema della identificazione e personificazione del diabolico. Lo stesso Paolo VI aveva concorso a liberare la liturgia dalle pratiche di più scoperto demonismo e dai momenti più marcata-

[3] Anche la musica sembra svolgere un effetto fortemente trainante del fenomeno, in particolare il rock più duro e scatenante (cf. C. Balducci, *Adoratori del diavolo e rock satanico*, Casale Monferrato 1990). Recenti e recentissime *performances* di divi della *dark music* appartengono più alla storia delle mode che a quella delle credenze religiose, tuttavia è innegabile che una cantante come Diamanda Galas — per citare la *star* che più di recente ha suggestionato folle deliranti in America, in Europa e anche a Milano — fonda i suoi pezzi (il disco di esordio si intitolava *The litanies of Satan*, e tra i pezzi più celebri è *You must be certain of the devil*) su messaggi di rozzo ma inequivocabile satanismo.

mente magici, eliminando gli esorcismi più grossolani del rito battesimale, abolendo la recita dell'esorcismo leoniano dopo le messe, riformando il sacramento dei malati. Ora invece il papa parlava del diavolo come di «persona reale», «un essere vivo, spirituale, pervertito e pervertitore», e ne documentava la «presenza reale» nel mondo con un fitto ricamo di citazioni bibliche e patristiche, lo accusava di insidiare le conquiste più recenti della Chiesa, «i frutti del Concilio Ecumenico». Le sue parole suscitarono clamore. Furono dapprima reazioni imbarazzate nella Chiesa, poiché anche in essa l'attenzione al *mysterium iniquitatis* era divenuta sempre meno familiare, furono polemiche e rifiuti perentori nella cultura laica. Ma le parole del papa costituivano pur sempre il richiamo più alto e autorevole per i fedeli. Non ci sembra eccessivo ritenere che il discorso di papa Montini abbia segnato una svolta senza dubbio nella moderna demonologia cattolica, forse anche nell'atteggiamento complessivo della Chiesa di fronte al pensiero laico, alle nuove frontiere della scienza e allo scientismo, ai problemi etici che la società moderna crea e rinnova con assillante rapidità: un freno, insomma, l'inizio di quel processo di restaurazione e di ritorno a posizioni e dottrine che sembravano obliterate o superate, del quale sono ormai evidenti i segni nell'azione pastorale e sociale dell'attuale pontefice. Nel corso di alcuni anni, dopo il discorso di Paolo VI, le prime imbarazzate reazioni vennero cedendo il posto a prese di posizione molto nette e a riaffermazioni risolute della dottrina demonologica tradizionale. Ancora nel 1975 il fascicolo monografico sul diavolo della rivista «Concilium» si intitolava significativamente *I diavoli sono dei niente* (dalla formula di Karl Barth, che chiama il diavolo «il nulla, la nullità») e nessuno dei vari autori che vi contribuirono vi si spinge nella direzione indicata dal papa, confermando l'esplicita personalizzazione del demoniaco. Il breve editoriale firmato da due teologi olandesi, Edward Schillebeeckx e Bas van Iersel, si concludeva così: «Più interessante forse di una identificazione ontologica del diavolo come forza 'cattiva', è la concezione religiosa del Nuovo Testamento secondo la quale per coloro che son giunti al 'ritorno in

Cristo' questa forza del male viene detronizzata da Lui» [4]. Quattro anni più tardi, nel 1979, l'editoriale che apriva il fascicolo dedicato al nostro tema da un'altra autorevole rivista cattolica a partecipazione internazionale, «Communio», ribadiva l'obbligo e la necessità per il fedele di credere ne «l'insopprimibile presenza demoniaca», deplorava l'imbarazzo e l'esitazione con cui il mondo cattolico aveva accolto quel primo messaggio di Paolo VI, irrideva alle presuntuose sicurezze del pensiero moderno, alle moderne riletture del demoniaco in chiave psicoanalitica, socio-economica, storico-culturale.

Le esitanti prudenze di Paolo VI non appartengono a Giovanni Paolo II, del quale – dalle catechesi tenute nell'estate del 1986, nelle udienze generali del mercoledì, ad oggi – sono ormai ricorrenti le martellanti allocuzioni contro il Maligno. Il papa ha aperto l'anno 1994 con un forte richiamo alla presenza del diavolo nel mondo. Nell'omelia di ringraziamento tenuta al *Te Deum* del 31 dicembre 1993 nella chiesa di Sant'Ignazio di Loyola, leggendo nella liturgia di fine d'anno la prima epistola di Giovanni, egli esortava a intendere alla lettera le parole dell'apostolo sull'Anticristo venuto nella *novissima hora*, sui molti Anticristi che operano tra la gente, sul peccato e sulle opere del male, che sono *ex diabolo maligno* (*1Io.* 2 e 3). Il giorno successivo nell'omelia pronunciata in San Pietro per celebrare il nuovo anno ribadiva con passione che i mali che affliggono il mondo, le ingiustizie, le guerre, gli eccidi, vengono «dallo spirito del male», dal diavolo. Ma è stato il 1993 l'anno delle grandi occasioni. Nel maggio, durante una visita in Sicilia, papa Woityla, tuonando contro il peccato sociale della mafia, rivendicava nella sopraffazione, nell'ingiustizia, nell'egoismo che la alimentano l'opera di Satana e identificava nei satelliti di Satana i capi e i sicari di Cosa Nostra. Alcuni mesi dopo, in agosto, durante un viaggio negli Stati Uniti, ritrovava toni e accenti apocalittici contro il «Drago», «il principe di questo mondo», «il padre della menzo-

[4] «Concilium» 1975, fasc. 3, p. 18.

gna», contro Satana, autore e responsabile di tutti gli inganni e di tutte le violenze di oggi: delle guerre e delle lotte civili, dei genocidi e delle pulizie etniche, dell'aborto e dell'eutanasia. Nel discorso di Denver, pronunziato con le braccia al cielo dinanzi a mezzo milione di giovani, come anni prima ritto davanti al santuario di Czestochowa, o nelle omelie, allocuzioni, catechesi tenute in questi anni, ricorre convinto, autorevole, fermissimo un disegno dottrinale che richiama all'insegnamento tradizionale della Chiesa sul diavolo, rinnovato dal confronto con la complessità della società moderna: la violenza internazionale, le guerre e le carestie, il degrado sociale, la delinquenza organizzata, i traffici della droga, o anche le cecità del pensiero laico che rifiuta la teologia cattolica, e infine anche gli errori dell'individuo, persino le sue malattie o le sue devianze, tutto è ricondotto all'opera nefasta di Satana, alla sua influenza sul mondo e sull'uomo. Il diavolo è un angelo caduto, che ha rifiutato irrevocabilmente Dio e perciò tenta di sovvertire l'economia della salvezza e l'ordine stesso della creazione. Poiché nella Bibbia è chiamato con vari nomi e descritto in vari modi, egli non è solo un principio, un'ipostasi del male, ma è «persona», anzi «una pluralità di persone», tutte dominate dalla volontà di nuocere all'uomo. L'uomo, a causa del peccato commesso dai suoi primi progenitori, si trova esposto al dominio diabolico e costretto continuamente a lottare con esso e a resistergli. La lotta – insegna l'Apocalisse (*Apoc.* 12, 7-9) – si fa sempre più dura, ma la vittoria definitiva sarà del Bene, di Cristo, poiché la potenza del diavolo non è infinita, ma, come quella di ogni creatura, è subordinata al dominio di Dio[5]. È questa la dottrina professata costantemente dalla Chiesa, dal Concilio Lateranense IV (1215),

[5] Sono le tesi esposte nelle catechesi dell'agosto 1986, pubblicate su *L'osservatore romano* dei giorni 14, 16 e 21. Su di esse sono comparsi, specie sulla stampa quotidiana, numerosi interventi. Un'analisi negativa, ma anche di partecipata commozione, è nel bel volume di G. Franzoni, *Il diavolo, mio fratello*, Soveria Mannelli, ed. Rubbettino, 1986.

da Tommaso d'Aquino, dal Concilio di Trento, una dottrina che talvolta è sembrata imbarazzante e in contrasto con la coscienza moderna, ma che Giovanni Paolo II ha riesumato senza sfumature esegetiche o attenuazioni umanizzanti.

* * *

Non esiste un sistema universale che offra un'interpretazione dell'origine del male e del dolore valida per tutte le culture. La più antica e diffusa è quella che affianca o contrappone a una potenza generatrice e buona una potenza di segno opposto, che spieghi tutto ciò che non appare attribuibile alla prima forza. Questo dualismo è presente in molte religioni dell'antichità e ha attraversato, dal manicheismo al movimento cataro, anche la storia del mondo cristiano. Al quale tuttavia non discende dalla matrice giudaica e veterotestamentaria. Il diavolo non ha molto spazio nel Vecchio Testamento, dove in nessun caso acquista tanto rilievo da proporsi come avversario eterno di Dio, principio e attore del male, potestà anch'essa suprema e capace di insidiare la trascendenza del Dio unico. Il libro di Giobbe si apre con una singolare scommessa tra Dio, che vanta la fedeltà incrollabile del suo servo, e Satana. «Fa' sentire un poco la tua mano e tocca i suoi mille possedimenti — obietta Satana — ed egli cesserà di benedirti» (*Iob* 1). L'ostilità di Satana e la sua natura maligna sono evidenti; è anche pensabile che ceda a un suo suggerimento la moglie di Giobbe allorché consiglia al marito, coperto di piaghe *a planta pedis usque ad verticem*, di ribellarsi al Signore e cessare di benedirlo. Ma sono altrettanto evidenti non solo il ruolo secondario di Satana e la sua assoluta subordinazione, ma persino la sua collocazione nella corte di Dio, al cospetto del quale egli si presenta assieme «ai figli di Dio»: così dice due volte il testo ebraico, mentre nel greco della Settanta è detto che Satana compare tra «gli angeli di Dio». Egli è un esecutore degli ordini divini, tanto è vero che a lui stesso viene affidato il compito di provare Giobbe, affliggendolo prima nelle sostanze, poi nel corpo. Come osserva Osculati (vd. infra, pp. 28-29), la figura

di Satana serve qui ad esprimere un problema religioso, cioè fino a che punto la debolezza dell'essere umano riesca a sopportare la fedeltà al mondo divino. Nel racconto genesiaco del peccato originale, il serpente tentatore è manifestamente un essere maligno e agisce per odio contro Dio, ma non è identificato esplicitamente con il diavolo e viene anche qui intruppato con gli altri viventi sulla terra, dei quali è il più astuto (*callidior cunctis animantibus terrae: Gen.* 3,1). La sua fraudolenta contrapposizione ai disegni divini, il danno che egli arreca all'armonia della creazione, la gelosia per la sorte privilegiata dell'uomo, la suadente capacità di allettare e sedurre, di dividere e corrompere sono i tratti che ne caratterizzano l'azione e la figura e che serviranno di base alla costruzione della demonologia cristiana, ma, pur caricato di simboli negativi, il serpente genesiaco non è ancora il signore del male e delle tenebre e conserva le forme dell'animale nocivo e velenoso, il più insidioso e temuto nelle civiltà contadine. Altrove ricorrono nomi e raffigurazioni diversi di esseri maligni: i figli degli dei, i capelluti, gli asciutti, il prevaricatore, satana, lilit e altri ancora. Sono tutti ascrivibili al medesimo ambito, al mondo degli spiriti cattivi, ma non sono satelliti o aspetti e manifestazioni di un unico signore del male. I biblisti hanno recuperato tracce di credenze demonologiche che appaiono discendere dall'epoca prejahvistica e rimarcato le credenze sviluppatesi dopo l'esilio in seguito all'incontro con la lussureggiante demonologia babilonese. È significativo il diverso atteggiamento di fronte alla malattia, che la teologia jahvistica più antica — nei *Numeri*, nel *Deuteronomio*, in *2Samuele* — riteneva inviata da Jahvé per punizione, mentre nel tardo giudaismo diventa opera del demonio.

In realtà la rappresentazione del diavolo emerge solo nella letteratura tardogiudaica. Dalla letteratura apocalittica ai Padri della Chiesa cresce la tendenza a interpretare in senso demonologico episodi e personaggi del Vecchio Testamento. In questo senso viene letta la lunga satira di Isaia contro il re di Babilonia (*Is.* 14,3-23). «Come mai sei caduto dal cielo, Lucifero, figlio dell'aurora? Come mai sei stato steso a terra, signore di popoli?

Eppure tu pensavi: salirò in cielo, sulle stelle di Dio innalzerò il trono, dimorerò sul monte dell'assemblea, nelle parti più remote del settentrione. Salirò sulle regioni superiori delle nubi, mi farò uguale all'Altissimo. E invece sei stato precipitato negli inferi, nelle profondità dell'abisso!» (vv. 12-15). Questi versetti, che al centro del *mashal* irridono, implacabili e insieme struggenti, a un oppressore abbattuto, sono stati assunti come il racconto certo della caduta degli angeli. Sempre più decisamente il diavolo diventa l'avversario dell'uomo, la causa e origine di ogni suo male, e nel contempo si radica l'idea che la ribellione di Satana sia avvenuta per invidia verso l'uomo: un'idea che contrasterà a lungo l'altra, che Satana abbia sfidato Dio per un atto di cieca, sfrenata superbia. Come è spiegato ne *I libri di Adamo ed Eva* – scritti prima del 70 d.C. da un autore ebreo e pervenuti a noi in una redazione latina e in una slava – il diavolo, creato angelo prima della coppia umana, si è ribellato all'ordine portatogli dall'arcangelo Michele di onorare Adamo, fatto a immagine e somiglianza di Dio [6]. Una tappa importante è Qumran, dove viene operata la connessione con Satana degli spiriti cattivi, identificati con gli spiriti di Belial, e dove si verifica anche un altro momento decisivo nella costruzione della demonologia antica: i demoni diventano responsabili anche della corruzione morale. Anche se non si radicalizza in un coerente sistema cosmologico, ma si propone sostanzialmente come un conflitto psicologico entro la coscienza dell'individuo, si fa netta la contrapposizione dualistica fra due poteri contrapposti, entrambi tremendi: quello del Signore della luce e quello dell'Angelo delle tenebre. Tra i seguaci dell'uno e dell'altro è guerra spietata ed eterna.

Nel Nuovo Testamento il diavolo ha un ruolo, se non centrale, nondimeno insostituibile. L'inabitazione demoniaca nell'uomo e gli effetti devastanti della possessione diabolica, la pre-

[6] Sull'intreccio di temi e miti nei testi apocalittici giudaici cf. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990.

senza continua degli spiriti maligni fra gli uomini e la loro perversa volontà di nuocere e corrompere, il loro potere di malattia e distruzione, la capacità di spingere al male e al peccato: sono questi i caratteri attribuiti ai demoni nei Vangeli. La vita pubblica di Gesù ha inizio con le guarigioni miracolose e gli esorcismi, δυνάμεις (o σημεῖα, secondo Giovanni), cioè segni della divina potenza salvifica, del potere di Cristo sul male, dello stesso potere che gli consente di opporre resistenza al grande Tentatore. E tuttavia molta teologia recente rifiuta di riconoscere un'unità originaria a tutte le realtà malefiche presenti nei racconti evangelici e denuncia l'errore di ipostatizzare le diverse espressioni del male senza tener conto delle mentalità che hanno presieduto alla creazione del materiale simbolico, del mondo culturale e ideologico in cui esso è stato elaborato, persino delle convenzioni della tradizione narrativa (alle quali le guarigioni miracolose e le cacciate di demoni sottostanno con evidenza). Ma soprattutto, rifiuta come un problema futile e irritante, un «problema di teologia giornalistica», la questione di sapere se il diavolo costituisca una realtà ontologica e personale, rivendicando come senso proprio del messaggio cristologico e cristiano solo il positivo salvifico e come oggetto della fede solo realtà di salvezza. Le tentazioni messianiche raccontate dai Vangeli hanno un carattere paradigmatico: «Indicano la scelta che sempre incombe sulla comunità perseguitata dei nuovi credenti, anzi su ogni essere umano, che può essere figlio del padre celeste o strumento del potere di morte di Satana» (Osculati, p. 32). «Si dividono, fin dall'inaugurazione del regno messianico, due sfere morali contrapposte, tra le quali occorre scegliere, come ha fatto il messia in tutta la sua esistenza terrena. C'è una fedeltà alla parola divina nel pentimento, nella povertà, nella persecuzione, nella semplicità, nella pazienza, nell'amore, così come c'è una complicità con Satana nella violenza, nell'inganno, nel desiderio di potere, nell'egoismo, nell'infliggere sofferenza e morte: sotto i panni della pietà e della fedeltà alla parola ci sono due teologie in conflitto ultimativo, una è divina, l'altra è diabolica» (ibid.).

La complicità col demonio: ecco il tema sormontante nella satanologia cristiana. Negli ultimi scrittori neotestamentari si fa più salda la connessione di tutte le esperienze del male col diavolo [7]; la coerenza crescente del sistema rende manifesto il rischio della complicità con Satana; chi non lo fugge e combatte diventa non solo vittima di lui ma anche complice, uno della sua sinagoga. Ora i satelliti del demonio diventano legione. L'*Apocalisse* di Giovanni, che – come spiega Corsini – cerca di inquadrare l'angelologia e la demonologia giudaico-ellenistiche del suo tempo, annunzia per simboli e allegorie lo scontro tra i due contrapposti schieramenti angelici, degli angeli buoni e degli angeli malvagi (Corsini, p. 56). I primi sono quelli che si sono schierati dalla parte di Dio nella guerra vittoriosa contro i ribelli; i secondi sono quelli che si sono ribellati per invidia della posizione privilegiata accordata all'uomo nel mondo creato. Né gli uni né gli altri sono semplici messaggeri (come vuole il loro nome). Gli angeli buoni sono veri e propri ministri di Dio, comunicano la sua parola, sono intermediari dotati di grande autorità e sono preposti come governatori alle singole parti del mondo fisico; gli angeli ribelli sono stati cacciati dal cielo e condannati irrevocabilmente per l'eternità, ma conservano le loro prerogative sul mondo e sull'uomo; hanno – come il loro *pendant* positivo, gli angeli buoni - poteri e funzioni crescenti. Pur definitivamente sconfitti, essi realizzano, agli ordini di Satana, una grande coalizione contro Dio e contro gli uomini. Questi, quando ne seguono le ispirazioni, non fanno più parte del popolo di Dio, ma della sinagoga del Nemico.

La demonologia cristiana si formò e perfezionò – come molte delle irremovibili istituzioni della Chiesa – soprattutto

[7] Vd. *1Pt* 5,8: «Siate temperanti, vigilate. Il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente va in giro, cercando chi divorare»; nell'*Apocalisse* è ricorrente l'esortazione a guardarsi da «quelli della sinagoga di Satana» (*Ap* 2,9.10.13; 3,9); vd. anche *1Tm* 3,6-7; *Gc* 4,7. Cf. M. Limbeck, *Le radici della concezione biblica del diavolo e dei demoni*, «Concilium» 1975, f.3, pp. 51 sg.

dalla metà del II secolo alla metà del III. Si creò un intreccio di dottrine, credenze, miti e riti rigogliosissimo e destinato a restare pressoché immutato per molti secoli. I cristiani da un lato conservano l'eredità giudaica, e gli innumerevoli apporti delle culture orientali che vi erano confluiti, dall'altro lato si confrontano e si scontrano con le credenze e le dottrine dei pagani, polemizzano con esse e nel contempo le assorbono e le reinterpretano. La demonologia pagana risulta costruita prevalentemente dalla tradizione filosofica e da essa quella cristiana appare scostarsi soprattutto per la diversa interpretazione della natura dei demoni e del loro potere: convinzione della loro assoluta malvagità e atteggiamento di terrore nei cristiani, reverenza e fiducia nei pagani. Ma quando si sondano con attenzione – come ha mostrato Claudio Moreschini – testi di minore spessore filosofico e di vario genere, come Plutarco, Apuleio, gli *Oracoli Caldaici,* le orazioni di Massimo di Tiro o la *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato, si colgono nuclei di demonologia popolare, lontana da quella filosofica del platonismo e, per converso, più vicina alle credenze cristiane.

Un crogiuolo, dunque, la demonologia di questa età, un enorme crogiuolo nel quale ribolle anche il pensiero gnostico, che «col suo dualismo radicale, ha spinto alle estreme conseguenze il processo di demonizzazione del cosmo e dell'uomo». «La demonologia gnostica si presenta, per il suo carattere sincretistico, come un utile banco di prova per misurare sia il processo di radicalizzazione che essa ha fatto subire alle concezioni del Secondo Tempio e degli scritti neotestamentari, sia le differenze, talora profonde, che la separano dalla demonologia filosofica di stampo platonico e, per converso, la collegano alle più generali concezioni del sincretismo religioso imperiale» (vd. Filoramo, pp. 153-54). Ritorna prepotente, tra i cristiani non meno che tra i pagani, la teoria demonica del sogno, che il razionalismo greco avversava da secoli. L'attività onirica viene ridislocata dalla psiche dell'individuo al suo esterno, viene giudicata un momento di mediazione col soprannaturale e attribuita all'opera di potenze angeliche, buone o malvage. «Esistono sogni onesti, santi,

profetici, rivelatori, edificanti e che ci esortano al compimento del bene»: così scrive Tertulliano nel *De anima*, e due secoli più tardi Agostino, addormentatosi nel proprio giardino a Milano, sarà condotto da un sogno a leggere i Vangeli e ad accostarsi al vero Dio. Ma Tertulliano sa anche che molto più numerosi sono i sogni che «ci illudono e ci seducono con false apparenze e sono quanto mai vani, illusori, confusi, dissacranti e impuri», come i sogni incubatori che popolano di malati e sofferenti i santuari di Apollo, di Asclepio, di Anfiarao, dispensati dai demoni per meglio ingannarci con i benefici delle guarigioni e delle profezie (vd. Guidorizzi, pp. 171 e 173).

I grandi intellettuali come Tertulliano, Clemente Alessandrino, Origene raffinano le dottrine e non nascondono di temere lo sviluppo ipertrofico della demonologia. Clemente è scettico sul racconto degli angeli ribelli e scorge il rischio che dalla concessione di un eccessivo potere al demonio esca sminuita la libera volontà dell'uomo. Anche Origene ha questi timori e, come Clemente, rifiuta gli aspetti più rozzamente mitologici. Egli innalza il livello del dibattito demonologico e si interroga sull'origine e la natura del diavolo, sulla sua riconciliazione finale con Dio. Ma la «demonologia filosofica» è solo uno dei tanti rami dell'albero frondosissimo. All'interno del *corpus* di scritti dello stesso Origene c'è uno scarto considerevole di temi e di toni quando si passi dal *De principiis* alla produzione omiletica. Al pubblico dei suoi ascoltatori, senza dubbio diverso da quello più colto dei suoi lettori, Origene non presenta le sue concezioni più speculative, ma traccia il quadro della signoria del diavolo sul mondo, di una gerarchia che ha al suo vertice Satana e alla sua base un esercito sterminato di demoni, divisi in schiere e intenti a spingere gli uomini non al peccato – un'astrazione! – ma ai singoli peccati, all'ira, alla concupiscenza, all'avarizia (vd. A. Monaci Castagno, pp. 148-49). I monaci egiziani – i cenobiti che vivono nelle comunità pacomiane, ma anche gli anacoreti che accolgono nella solitudine della loro capanna i giovani desiderosi di iniziarsi all'ascesi – conoscono bene i demoni che li assalgono coi morsi del desiderio sessuale e risvegliano la loro

concupiscenza assumendo le forme ora di donne di esotica bellezza, ora di fanciulli avvenenti. La letteratura apoftegmatica è sotto questo aspetto — come mostra R. Teja — una fonte tanto più immediata ed efficace, quanto più è aliena dalle disquisizioni teoriche e dalle analisi psicologiche. Il demonio della lussuria è il grande avversario dei monaci solitari, e con lui i diavoli satelliti e complici, che si camuffano e si insinuano.

I miti e le credenze generano i riti, si fanno liturgia. Gli estratti che Clemente Alessandrino ci ha conservati di Teodoto, allievo di Valentino ad Alessandria, attestano che non molto dopo la metà del II secolo in ambiente gnostico si praticavano esorcismi battesimali (vd. Filoramo, p. 151); nel secolo successivo Cipriano conosce l'uso di pratiche prebattesimali di esorcizzazione. Questo significa che le credenze demonologiche, richiamate in celebrazioni solenni come i riti battesimali, si radicavano definitivamente nelle coscienze (come osserva giustamente Monaci Castagno, p. 133); significa anche che le gerarchie ecclesiastiche le accettavano e accoglievano come materia da omologare e istituzionalizzare. La testimonianza, già ricordata, di Cipriano ne fa fede negli anni della persecuzione e della questione dei *lapsi*. Lo spaccato di storia ecclesiastica e pontificia disegnato da Teresa Sardella mostra come, due secoli e mezzo più tardi, il ricorso alla demonologia sia diventato per alcuni papi strumento di lotta nelle controversie con Costantinopoli o con le comunità pelagiane. Da Felice III a Gelasio a Ormisda l'avversario è dichiarato eretico e — poiché l'eretico è sempre creatura diabolica — demonizzato.

Nei primi secoli cristiani la demonologia, dunque, crebbe e si formò, come altre parti del grande edificio cristiano, per strade proprie, ma né fuori — come abbiamo visto — né contro le istituzioni. «La sua ombra — scrive A. Monaci Castagno, con qualche enfasi ma con lucido senso della storia — contribuì a proteggere le Chiese dall'approfondirsi delle divisioni, favorendone la coesione interna; ne favorì, inoltre, lo slancio missionario con l'offrire alla lotta religiosa allettanti semplificazioni che dispensavano la maggior parte dei cristiani dall'esercizio este-

nuante e rischioso del vaglio delle ragioni altrui. Tuttavia, la stessa ombra, troppo fitta, impedì che attecchissero i virgulti di modi di pensare differenti... I suoi frutti, inoltre, furono quelli amari del timore superstizioso e dell'intolleranza, frutti che divennero letali quando, in tempi successivi, alle idee venne in soccorso il braccio armato delle istituzioni politiche» (p. 150). Il saggio di Sofia Boesch Gajano, che dà il titolo al volume, scende ad un'età nella quale «l'ombra» si infittisce ancora. Nel secolo di Martino di Braga, di Gregorio di Tours, di Gregorio Magno, che hanno costruito il paradigma della santità come un duello quotidiano e ininterrotto contro il diavolo e i diavoli e disegnato i mille ritratti dei loro santi come gli inconcussi vincitori di quel duello, i demoni sono ormai un esercito disciplinato ed enorme al servizio di un solo capo. Nella dialettica tra singolare e plurale, tra l'antico avversario, il signore del male, il diavolo, non privo di una sua pur perversa grandezza e maestà, e gli innumerevoli demoni che ne assumono le molteplici forme e ne svolgono le funzioni nel quotidiano, è ora «una pervasiva pluralità di demoni» che riempie e domina la scena.

Né i complici sono solo gli altri spiriti cattivi, i diavoli minori disposti lungo una scala gerarchica che si allunga e complica sempre più. Sono anche nell'esercito avversario, tra coloro che dicono di combattere Satana ma di fatto ne sostengono il potere, ne precisano la realtà personificata, ne alimentano il culto. Come mostra Enrico V. Maltese, dalle Vite dei santi (si pensi a quella che restò il modello di tutte, la *Vita di Antonio* di Atanasio) a Psello cresce la materialità del demonio, la tendenza ad assicurargli un corpo. Con conseguenze spaventose. Il diavolo ha un corpo, si accoppia con le figlie dell'uomo e si riproduce, entra come entità materiale nel corpo dell'uomo, ne genera ogni forma di sofferenza e di patologia. Ma se egli percepisce e patisce nell'essere umano nel quale si è insediato, allora sarà legittimo torturare il posseduto per tormentare il possessore e metterlo in fuga. Dalla demonologia di Psello, che i dotti del tempo giudicarono laica e scientifica, siamo così arrivati al *Malleus maleficarum*, ai tribunali antisatanici dell'Inquisizione, che stra-

ziano l'indemoniato per salvarne l'anima annientandone il corpo. Complici del diavolo sono gli eretici, i maghi e gli indovini, le streghe e le fattucchiere, le povere donne ignoranti e suggestionate mandate al rogo a migliaia, ma sono anche quelli che torturano perché vogliono sentire dalle loro vittime che Satana è quello che essi immaginano e predicano, esigono dalle confessioni estorte tra i tormenti la conferma firmata e scientifica della loro fede.

Roberto Osculati

POTENZA E IMPOTENZA DI SATANA

Tentato da Satana

«Subito dopo lo Spirito lo sospinse nel deserto e vi rimase quaranta giorni, tentato da Satana; stava con le fiere e gli angeli lo servivano» (*Marco* 1, 12). Secondo il racconto del più antico autore della storia evangelica, Gesù, proveniente da Nazaret, fu battezzato da Giovanni nel Giordano e, al compiersi del rito di purificazione escatologica, vide «aprirsi i cieli e lo Spirito discendere su di lui come una colomba. E si sentì una voce dal cielo: Tu sei il mio figlio prediletto» (*ibid.* 10-11). L'artigiano della Galilea sarebbe stato afferrato dalla forza creatrice e redentrice del divino che lo avrebbe spinto nel deserto per misurarsi con il tentatore: allo scenario dell'elezione messianica segue la prima emblematica azione del figlio prediletto. Nell'immaginazione teologica di Israele il deserto è insieme il luogo dell'incontro con il divino e quello della prova. L'epopea dell'esodo fa da sfondo alla nuova era messianica: Israele, figlio di Dio tra i popoli, fu tratto dall'Egitto nel deserto per essere fedele al padre divino e prepararsi all'ingresso nella terra promessa. La fedeltà è anche una prova in cui si deve rinunciare ai beni dell'Egitto per seguire il comando divino, ma venendo a mancare il pane o l'acqua o la guida il popolo si lamenta e ha nostalgia delle sicurezze della vita antica. L'Israele antico soggiace alla tentazione e, nella sua generalità, soccombe, mentre solo un minimo resto di chi aveva lasciato la terra dell'oppressione è in grado di entrare in quella

promessa. Matteo e Luca esplicitano il carattere della tentazione secondo tre tipi di beni che sono venuti a mancare (*Matteo* 4, 1-11; *Luca* 4, 1-13). Dopo quaranta giorni di digiuno, che richiamano i quaranta anni del soggiorno di Israele nel deserto, Gesù ebbe fame. Il tentatore gli suggerisce di usare la potenza messianica per trasformare i sassi in pane. Il testo della *Legge* citato sinteticamente da Gesù per respingere la proposta maligna (*Deuteronomio* 8, 1-5) costituisce un'interpretazione teologica del viaggio di Israele nel deserto: «ricordati di tutto il cammino che il Signore tuo Dio ti ha fatto percorrere per quasi quaranta anni nel deserto, per umiliarti e metterti alla prova, per sapere quello che avevi nel cuore e se tu avresti osservato o no i suoi comandi. Egli dunque ti ha umiliato, ti ha fatto provare la fame [...] per farti capire che l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore».

La scelta divina implica una fedeltà umana che deve essere messa alla prova sottraendo anche quanto sembra essenziale per la sopravvivenza, perché si veda ciò di cui effettivamente si vive e ci si fida: la promessa o la realtà immediata del cibo, la fiducia nella parola o la soddisfazione di un'esigenza concreta. La tentazione mette in luce un carattere essenziale della religiosità biblica: l'obbedienza alla promessa di beni futuri deve passare davanti ad ogni necessità. Il transito nel deserto segnala la struttura fondamentale della fede e la sua principale difficoltà: la rinuncia ai beni presenti, se essi contrastano con l'obbedienza filiale. L'elaborazione più larga di questo tema nella letteratura sapienziale ebraica è fornita da *Giobbe*. Se l'uomo devoto è anche fortunato e felice nel possesso dei beni immediati, famiglia, servi e animali, come si può essere certi che egli sia incondizionatamente fedele alla volontà divina? Il tentatore pertanto, di fronte alla corte sovrana di Dio, propone di sottrarglieli e il re celeste accetta di sottoporre alla prova il suo prediletto, purché non debba morire (*Giobbe* 1, 1-2; 10). La figura di Satana, dell'avversario, accusatore o tentatore dei figli di Dio, esprime in termini immaginosi un problema religioso: fino a qual punto la debolezza dell'essere umano sopporta la fedeltà al comando divino? Qual è il

limite estremo della pazienza e dell'obbedienza del figlio, individuale o collettivo, di fronte all'incomprensibile comando del padre celeste e al venir meno di ogni garanzia dei beni terreni? Si può avere ancora fiducia nella promessa e nel comando divini di fronte al dolore, alla persecuzione, alla morte? In che rapporto stanno la fede teologica e il successo mondano? Come mai tra la giustizia religiosa e la sofferenza spesso c'è un rapporto così stretto e all'obbedienza seguono tanti enigmi insolubili?

Nella riflessione sapienziale di Israele sulla propria storia tormentata si affaccia il dubbio che il comando divino sia frutto di una gelosia celeste nei confronti della felicità umana. Nell'arte di esaminare i problemi raccontando storie paradigmatiche, che si collocano in un tempo originario, questa pericolosa idea viene attribuita al serpente paradisiaco: la violazione del comando renderebbe uguali a Dio nel pieno possesso di ogni bene e la minaccia di morte è un inganno (*Genesi* 3, 1-5; 22-24). La tentazione è in realtà il desiderio della creatura, modellata ad immagine e somiglianza di Dio, di farsi totalmente uguale a lui non accettando alcuna subordinazione. Colui che è al vertice del mondo terrestre, ma è inferiore a quello celeste, aspira ad eliminare i limiti della sua condizione primordiale e ad elevarsi a sovrano dell'universo. La colpa originaria di tutti gli esseri umani consiste nel loro desiderio di superare la barriera ordinatrice dell'artefice divino e di gustare a proprio arbitrio dei beni terrestri. Il tentatore delle origini, che regolarmente ricompare nel corso della storia di Israele, a buon diritto si fa di nuovo presente nell'epoca decisiva dell'inaugurazione del regno messianico in una lotta definitiva per stabilire le regole del regno del mondo. Spingendo infatti l'uomo e la donna all'insubordinazione rispetto al divino egli li assoggetta a sé per stabilire il suo dominio. Dietro alla ribellione umana si nasconde il tentativo di una rivoluzione celeste. E il problema ultimo è il significato dell'universo nella collocazione in esso di tutte le realtà materiali e spirituali che lo costituiscono. Nell'immagine della signoria divina e della tentazione diabolica si cela il problema etico delle vere regole della vita e della storia del mondo: chi è in realtà il vero sovrano cui

bisogna obbedire per ottenere salvezza e felicità? Qual è la libera gerarchia dei beni mondani e del cosmo?

La seconda prova cui il tentatore sottopone il nuovo figlio di Dio concerne la pretesa di ottenere miracoli. Gesù dovrebbe gettarsi da un punto elevato del tempio di Gerusalemme e Dio dovrebbe inviare i suoi angeli a sorreggerlo, così tutti crederebbero in lui. Questo suggerimento riguarda anch'esso le condizioni della fede e i caratteri dell'opera messianica. All'epoca delle origini del popolo nel deserto Dio sovvenne alle sue esigenze compiendo miracoli per mezzo di Mosè, ora è tempo che il figlio perfetto, incaricato di inaugurare il regno definitivo di Israele, riveli di poter contare sulla potenza divina e di esserne protetto in qualunque circostanza. Il tentatore, che finge di conoscere bene i voleri divini, cita le *Scritture* (*Salmo* 91): il devoto, e ancor più il messia, sarà liberato da ogni pericolo attraverso interventi prodigiosi. Egli deve dunque sollecitare il padre celeste perché mostri la sua potenza e tutti riconoscano la dignità del figlio prediletto. Viene così posto il problema dei miracoli di Gesù, sia di quelli effettivamente avvenuti, sia di quelli mancati nei giorni decisivi dell'ultima pasqua a Gerusalemme. Da parte delle autorità ebraiche la crocifissione poteva essere una sfida: il vero messia sarebbe stato liberato dal padre con un intervento clamoroso. La mancanza di questo poteva essere considerata uguale ad un giudizio negativo di Dio nei confronti delle pretese di Gesù: «È il re d'Israele, scenda ora dalla croce e gli crederanno. Ha confidato in Dio; lo liberi ora, se gli vuol bene. Ha detto infatti: sono figlio di Dio» (*Matteo* 27, 42-43). La risposta di Gesù, che è anche la risposta della comunità cristiana ad una tagliente osservazione teologica, si rifà ancora alla *Legge* di Israele: «Non tentare il Signore Dio tuo!» (*Deuteronomio* 6, 16), ovvero obbedisci al volere divino e non pretendere di volgere la forza divina a tuo vantaggio e secondo i tuoi calcoli. Come il padre esige l'obbedienza al di là del bisogno immediato del cibo, così la fedeltà deve essere dimostrata anche nel luogo della persecuzione e del rifiuto fino all'uccisione, a Gerusalemme.

La via del messia è caratterizzata dall'umiltà e sottomissio-

ne rispetto ad un volere che rifiuta interventi prodigiosi commisurati sulle attese taumaturgiche di una fede superficiale che poi si presta facilmente al sarcasmo. Gerusalemme sarà il luogo del sacrificio, non quello dei giochi di prestigio del divino o di qualche spettacolo attraente. Proprio per questo Luca trasferisce la seconda tentazione del racconto di Matteo all'ultimo posto e sottolinea che il tentatore lo lascia «per ritornare al tempo fissato» (4, 13), al momento della prova estrema della croce, in cui sembra sia venuto a mancare l'aiuto decisivo del divino ed il messia agonizzante è costretto a gridare: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Marco* 15, 33-37).

Il terzo suggerimento diabolico riguarda il potere terreno, economico, politico e militare. Come si comporterà il re d'Israele e nuovo figlio del padre nei confronti delle forze mostruose che reggono le vicende dei popoli? Considera se stesso come il futuro universale sovrano secondo i caratteri usuali del mondo oppure deve fare a meno della potenza umana? Anche qui si tocca un problema fondamentale del messianismo ebraico e delle attese di Israele e si deve indicare in che cosa consista il regno di Dio la cui realizzazione spetta al messia. Di nuovo è la *Legge (Deuteronomio* 6, 13) ad indicare i canoni del regno: ci si deve sottomettere solo al volere divino e non ai poteri umani, dietro ai quali si nasconde il tentatore, il corruttore, il nemico dell'umanità e del regno divino. Il messia del benessere materiale, dei prodigi esteriori e del potere politico, per l'antica tradizione evangelica, che riflette sulle memorie della vita di Gesù, è un'interpretazione diabolica delle speranze di Israele e un tentativo di sviare dalla vera intelligenza delle *Scritture,* propriamente una tentazione, ovvero il prodotto di una teologia che subordina il volere divino ad interessi peculiari di un potere terreno. Sulla cattedra di Mosè si sono seduti personaggi che, dietro le apparenze della pietà, rivelano la loro sete di dominio e pertanto sono strumenti di Satana. Il tentatore infatti vuole imporre il proprio dominio sul mondo stravolgendo anche il significato della fede religiosa. A Gerusalemme, il luogo della presenza del divino tra il suo popolo, gli inviati di Dio vengono uccisi e, secondo l'im-

maginazione apocalittica di Matteo, forse sollecitata dalla distruzione di Gerusalemme nel 70, l'antico serpente ha trovato i suoi imitatori proprio nella città santa, ormai destinata ad una fine orrenda (*Matteo* 23).

La *Legge* nella sua purezza sarà invece insegnata e praticata solo dal maestro di Nazaret, che chiede, al di là del pane, della casa, del denaro, dei prodigi e del potere, il dono del cuore nell'imitazione della bontà e della purezza del divino (*ibid.* 5-7). Si dividono, fin dall'inaugurazione del regno messianico, due sfere morali contrapposte, tra le quali occorre scegliere, come ha fatto il messia in tutta la sua esistenza terrena. C'è una fedeltà alla parola divina nel pentimento, nella povertà, nella persecuzione, nella semplicità, nella pazienza, nell'amore, così come c'è una complicità con Satana nella violenza, nell'inganno, nel desiderio di potere, nell'egoismo, nell'infliggere sofferenza e morte: sotto i panni della pietà e della fedeltà alla parola ci sono due teologie in conflitto ultimativo, una è divina, l'altra è diabolica. Gli eventi relativi a Gesù di Nazaret hanno reso esplicita questa lotta, che percorre tutta la storia e penetra tutta l'esistenza umana. L'obbedienza pura ed illimitata del messia ha svelato i termini morali dell'ultima battaglia tra il bene ed il male, tra il divino e l'avversario di sempre. Le tentazioni messianiche assumono un carattere paradigmatico: indicano la scelta che sempre incombe sulla comunità perseguitata dei nuovi credenti, anzi su ogni essere umano, che può essere figlio del padre celeste o strumento del potere di morte di Satana. Il regno di costui è un inganno, che si fonda sui bisogni umani di sicurezza e di dominio; il figlio prediletto ed esemplare, nella sua fedeltà e innocenza, accettate fino alle ultime conseguenze, si sottrae al dominio diabolico e alla sua apparente necessità ed indica così la via della liberazione dal male. È famosa l'interpretazione del racconto evangelico che Dostoevsky fornisce nella *Leggenda del grande inquisitore,* narrata da Ivan nel romanzo *I fratelli Karamazov.* Tutta l'opera ha come scopo di indicare la via della liberazione dai poteri diabolici. Essa è indicata da Aleša, l'uomo puro e innocente. Ma anche *I demoni, L'idiota, Delitto e castigo* attualizzano

nella Russia del XIX secolo il linguaggio teologico degli evangeli come lotta tra le forze divine e quelle sataniche nell'individuo e nella società: l'uomo moderno deve scegliere tra l'egoismo omicida arbitro del mondano e la libertà dell'innocenza.

Comanda agli spiriti immondi

Il secondo scenario della lotta escatologica del messia contro la forza del male è presentato come attività di guaritore esercitata dal figlio di Dio nei confronti del popolo. Conformemente a credenze diffuse nel mondo antico, e non solo in quello, la malattia fisica e psichica veniva attribuita alla possessione diabolica: uno spirito del male si impadroniva dell'opera divina e la stravolgeva. Tra i segni dell'epoca messianica, indicati dai profeti, si trovava la ricostruzione della purezza e santità del popolo con la liberazione da ogni malattia e deformità. Gesù viene presentato come colui che è in grado di adempiere alla parola della promessa facendola diventare realtà presente: «Comanda persino agli spiriti immondi e gli obbediscono» (*Marco* 1, 27). Ma di fronte ai segni messianici, gli esperti della *Legge*, venuti da Gerusalemme, diagnosticano una possessione diabolica, a motivo della disubbidienza verso le tradizioni rituali: «Costui è posseduto da Belzebù e scaccia i demoni per mezzo del principe dei demoni» (*ibid.* 3, 22), completando con la loro autorità il giudizio dei parenti di Gesù, secondo i quali egli è un pazzo, e indicando quali dubbi poteva suscitare nei suoi contemporanei l'attività del novello messia e quale strana impressione egli dovesse suscitare nei devoti e nei benpensanti. All'accusa Gesù risponde con un'immagine doppia: una famiglia divisa in se stessa non può reggersi, come può Satana opporsi a se stesso? Se un uomo forte possiede una casa, per depredarla bisogna prima legare il possessore. La famiglia o casa divisa e la casa saccheggiata vogliono indicare il potere satanico sull'uomo, ormai vacillante a motivo della presenza del messia, dotato della potenza divina; Belzebù, signore del letamaio e delle mosche, principe dei de-

moni, è qui assimilato a Satana, l'accusatore e tentatore, signore del mondo corrotto, e agli spiriti maligni. Contro la sua potenza agisce lo Spirito divino da cui Gesù è pervaso: guai a colui che confonde questo con quello ed attribuisce a Satana il balenare del regno di Dio, chiudendosi in una condizione peccaminosa da cui non c'è uscita (*ibid.* 28-30). La presenza dei segni escatologici e la lotta tra il messia e Satana per il dominio dell'umanità mettono alla prova l'intelligenza dei testimoni e provocano un giudizio ultimativo, di cui ognuno è artefice riguardo a se stesso. Chi giudica diaboliche le opere divine dimostra di essere, senza speranza, possesso di Satana; chi accusa Gesù di essere strumento diabolico indica piuttosto la propria possessione diabolica. Chi soggiace al male infatti viene liberato, ma chi confonde il male col bene è come un cieco che sia convinto di vedere e voglia farsi guida degli altri (*Giovanni* 9, 41; *Matteo* 7, 1-5).

La cecità spirituale, frutto della possessione diabolica e dell'inganno di Satana, che invece conosce benissimo l'identità del «Santo di Dio» (*Marco* 1, 24), non appartiene soltanto ai tutori della legge, che sono sconvolti dalle violazioni della precettistica interpretativa e la attribuiscono ad un'opera satanica. Di fronte all'annuncio della sofferenza e morte del messia, persino Pietro, che per primo aveva affermato la dignità regale di Gesù, assume la stessa posizione del tentatore: «Lo prese in disparte e si mise a rimproverarlo» (*Marco* 8, 32). Ma appunto come tentatore viene respinto: «Lungi da me, Satana! Perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini» (*ibid.* 33). Il tentatore, l'oppositore dei piani divini e dell'obbedienza messianica fino alla morte, vuole sviare i discepoli dalla comprensione e dall'imitazione della difficile via della croce. L'accento cade subito sulla loro sorte: se vogliono davvero seguire il messia devono passare anch'essi attraverso il rifiuto e l'ignominia (*Marco* 8, 34-38 e paralleli). Il demonio non insidia soltanto il messia cercando di farne un complice dei propri piani di dominio mondano, non soltanto acceca molti maestri di Israele perché il proprio potere non sia menomato, ma, in ogni momento, può tessere le sue trame anche nella più stretta comunità dei discepoli. L'affermazione emble-

matica di Pietro è accompagnata da un altrettanto emblematico rifiuto. La fede viene messa alla prova dalla sorte di Gesù e dal suo carattere esemplare per i suoi discepoli. Essa deve imparare a vedere il regno di Dio nella sofferenza e nella morte come segno di obbedienza, di innocenza e di amore, ma nello stesso tempo deve accettare di seguire la stessa via tormentosa e ignominiosa. La storia evangelica ripetutamente torna su questo argomento comunitario per illustrarne l'attualità e la preghiera caratteristica dei discepoli recita «non lasciarci cadere nella tentazione, ma liberaci dal maligno» (*Matteo* 6, 13). Esso infatti impedisce che il buon grano della parola attecchisca nel cuore o semina erbe inutili nel campo fecondo (*Matteo* 13, 1-30 e paralleli) o, per usare un'immagine attribuita al primo dei discepoli, «il vostro nemico, il diavolo, come leone ruggente, va in giro cercando chi divorare. Resistete saldi nella fede, sapendo che i vostri fratelli sparsi per il mondo subiscono le stesse sofferenze di voi» (*I Pietro* 5, 8-9). La vera tentazione diabolica è la paura di fronte alla sofferenza e alla croce, richieste dall'imitazione del messia da parte di tutti i suoi discepoli sparsi per il mondo. Il diavolo, come per Giobbe, agisce sottraendo i beni mondani, la ricchezza, il prestigio, la famiglia, le amicizie, la sicurezza, la solidarietà collettiva, e spaventando con la povertà, la repulsione, la sofferenza, la morte. La prova cui sono sottoposti i discepoli è la stessa che è stata richiesta sempre ai credenti biblici fin dalle origini del mondo e del popolo: fidarsi della promessa divina al di là della sicurezza terrena (*Ebrei* 11-12). La tentazione diabolica vuol far percepire come più importanti i beni immediati e comuni della vita rispetto ad una promessa che genera sofferenza e morte. Il signore del mondo nella sua attuale conformazione fa apparire il suo regno migliore di quello che richiede il prezzo della vita e qualsiasi valore umano, cui ci si appigli, può diventare strumento di tentazione diabolica di fronte ai compimenti escatologici. Se la liberazione dalle forze diaboliche produce la perdita dei porci, i proprietari lo pregano «di andarsene dal loro territorio» (*Marco* 5, 1-20 e paralleli); ma anche il pane, la bisaccia, il denaro, il vestito di riserva, la casa, la famiglia diventano un

impedimento nella lotta contro i demoni affidata ai discepoli (*ibid.* 6, 7-12; 10, 17-31 e paralleli). Essa richiede il più radicale distacco e la fede più pura (*ibid.* 9, 14-50 e paralleli), poiché necessita dell'esclusione di ogni complicità e di ogni legame con un mondo fallace, ma sempre tanto attraente e, in apparenza, insostituibile. La vittoria sulle forze demoniache richiede il dono della forza divina che distacca dalla realtà attuale e fa vivere il discepolo secondo i canoni del regno di Dio futuro. Chi vuole lottare con Satana deve essere pronto a morire nel regno di Satana, altrimenti dimostra nei fatti di esserne un suddito, e la vita dei figli del nuovo regno inizia con la ribellione rispetto all'antico.

Il principe di questo mondo sarà gettato fuori

Negli scritti giovannei la lotta tra il messia e il diavolo è presentata in due scenari complementari: la passione e la morte di Gesù come inaugurazione del regno messianico, la passione e la morte dei suoi discepoli in attesa della discesa della città di Dio in terra. Il primo è presentato nell'evangelo, il secondo nello scritto apocalittico. Giovanni, o chiunque si nasconda sotto questo nome venerato del discepolo prediletto, affronta anch'egli il grande problema che il messia Gesù ha fatto sorgere: la sua morte ignominiosa. Perché la vita e la luce divine, la grazia e la verità appaiono nel mondo sotto le vesti del ripudio, della sofferenza, della morte? Quale grande enigma si manifesta nella sorte orrenda della sapienza divina che si è fatta esistenza umana e ha posto la sua tenda tra quelle degli uomini?

Nell'evangelo i primi segnali dell'opposizione radicale che aspetta il messia risuonano dopo il grande segno gerosolimitano della guarigione del paralitico, avvenuta in giorno di sabato a somiglianza dell'indefesso operare divino al di sopra delle usanze legali: «Proprio per questo i giudei cercavano ancor più di ucciderlo: perché non soltanto violava il sabato, ma chiamava Dio suo padre, facendosi uguale a Dio» (*Giovanni* 5, 18). Dopo il se-

gno galilaico dell'abbondanza del nutrimento e della necessità dell'alimento spirituale, i dodici professano la loro fede a differenza di molti altri, «eppure uno di voi è il diavolo!» (*ibid.* 6, 70). La minaccia di morte e il diavolo sono alleati contro l'opera messianica e quest'ultimo, che permetterà il compimento dei piani ostili dei capi religiosi, si annida nella stessa cerchia più intima dei discepoli. In un ulteriore soggiorno a Gerusalemme, di fronte alle proclamazioni messianiche di Gesù, sia il popolo che i capi sono divisi, e questi sono accusati da Gesù di essere progenie del diavolo, poiché tramano la sua stessa opera, la morte: «Egli è stato omicida fin da principio» (*ibid.* 8, 44). È da sempre il nemico del genere umano e della sua comunione con il divino, principio di vita, e, quando questa appare in maniera ultimativa per illuminare gli uomini, egli, attraverso i suoi adepti, tenta di eliminarla. E anche qui ripetutamente risuona la reciproca accusa, caratteristica di tutta la tradizione evangelica, di possessione demoniaca: è in preda al demonio chi viola le tradizioni rituali o chi vuole uccidere? qual è il vero criterio dell'obbedienza al divino: il rito esteriore o l'accoglienza obbediente dei suoi inviati? È evidente da quale parte sta il giudizio della comunità cristiana che ripensa gli eventi dal suo maestro e signore. Ma i fatti paradigmatici della sua esistenza terrestre si ripetono nella comunità dei credenti: anche in essa si annidava il tradimento e l'omicidio e i figli del diavolo assumono i panni dei figli di Dio (*I Giovanni* 3, 8-10).

In una nuova occasione Gesù si proclama, nella città santa, pastore d'Israele in procinto di sacrificare la sua vita per la salvezza del popolo. Nel luogo degli usuali sacrifici di pecore egli profetizza la necessità della morte del pastore per le pecore ed ancora una volta, contro la bestemmia e il paradosso, scatta l'accusa della pazzia e della possessione diabolica (*ibid.* 10, 20). L'affermazione della sua identità con il padre fa di nuovo correre a cercare le pietre per lapidarlo (*ibid.* 10, 22-39) e finalmente, dopo l'ultimo segno della risurrezione di Lazzaro, il sommo sacerdote stesso, Caifa, si assume la responsabilità di eliminare il folle taumaturgo della Galilea per evitare un intervento armato

dei romani di fronte a una probabile sollevazione messianica (*ibid.* 11, 46-50). Con un rovesciamento tipico della mentalità biblica, amante dei paradossi, il capo dei nemici di Gesù, lo strumento principale del diavolo, diviene profeta e strumento delle opere divine. Il potere di Satana, proprio mentre sembra trionfare nella tutela del mondo esistente e nella sua sottomissione all'impero di Roma, diviene un mezzo perché appaia la gloria salvifica del divino. La passione e la morte di Gesù, prodotte dal diavolo che agisce per mani umane, saranno l'occasione dell'ultimo e definitivo segno dell'amore di Dio per tutti i suoi figli sparsi nel mondo (*ibid.* 51-53). Le opere diaboliche sono un'apparenza esteriore, all'interno della quale agisce la vita di Dio. La morte contiene in realtà la vita, l'odio dà occasione all'amore di manifestarsi, la menzogna fa risplendere la verità, il tradimento svela la fedeltà più radicale. La fallacia, la superficialità e la fatuità del demoniaco sono svelate proprio quando sembra che Satana abbia raggiunto il suo scopo con l'eliminazione del messia dal suo mondo. In realtà, per la fede successiva dei discepoli, è venuta l'ora della glorificazione più elevata del divino e della cacciata di Satana dalla creazione. Egli ha ordito l'ultimo inganno, l'ultimo omicidio, che indica la via della luce, dell'amore, della libertà e una vita al di là degli inganni diabolici. «Quando già il diavolo aveva messo in cuore a Giuda Iscariota, figlio di Simone, di tradirlo» (*ibid.* 13, 2), Gesù compie il gesto che indica la via della salvezza nella sofferenza e nella morte: egli lava i piedi ai suoi discepoli come se fosse il loro schiavo, in segno di dedizione totale; proclama la legge nuova del regno; promette la venuta dello Spirito divino e affida se stesso e i suoi alla forza salvatrice del padre. Nel mondo delle opere diaboliche, proprio mentre se ne sente il peso più opprimente, l'imitazione del messia e la fedeltà a lui portano a compiere il sacrificio del dono totale di sé nell'amore fino alla morte. In questa suprema intimità spirituale si nasconde il regno di Dio nel mondo, che sembra dominato dal diavolo. A costui ne appartiene l'apparenza mostruosa, mentre il divino, fonte di luce e di vita, è nel profondo della vita personale e nella comunione dei discepoli. La fede e l'amore

fanno vedere ciò che è ignorato da chi è accecato dalle apparenze: il regno di Dio è nascosto nella scelta morale del discepolo che pur vive e muore nel regno dei trionfi satanici. Ai suoi occhi la croce è il trionfo del messia sull'odio diabolico, la sua esistenza sacrificata è il nuovo tempio, il nuovo cibo spirituale, da esso scaturiscono l'acqua e il sangue, segni della vita comunitaria proclamata nel battesimo e nell'eucaristia, e accanto alla croce appaiono la nuova madre dei viventi e il nuovo figlio e amico di Dio, prototipi dell'umanità escatologica. L'ingannatore è ingannato, la vittima è vincitore, a patto che venga osservata la condizione essenziale della libertà da questo mondo e dalle sue schiavitù. Ognuno in se stesso è partecipe della lotta escatologica, che è una scelta morale ultimativa per la vita nelle apparenze della morte o della morte sotto le apparenze della vita. Il discepolo della nuova comunità messianica scopre nella vita e morte di Gesù il criterio di giudizio per liberarsi del diabolico e affidarsi al divino e anche nella sua scelta si verificano «il giudizio di condanna di questo mondo» (*ibid.* 12, 31) e l'epifania del mondo creato ed amato dal divino (*ibid.* 3, 16-21).

Il secondo scenario giovanneo dove è illustrata la sconfitta delle forze demoniache assume un carattere ecclesiologico: dopo aver illustrato nell'evangelo la vittoria del messia galilaico sulle forze sataniche nella sua morte gloriosa, l'*Apocalisse* illustra la lotta della comunità dei suoi discepoli in un'attesa che non ha ancora trovato il suo compimento. Il profeta, elevato alla visione celeste del mondo, ammonisce le chiese messianiche perché non vengano meno al primitivo entusiasmo a motivo delle persecuzioni e degli apparenti trionfi diabolici. La lotta escatologica del messia è stata vinta da lui, che ormai regna nei cieli, essa continua però nella prospettiva terrestre. Guardando questa nella fiducia di quella, la vittoria è sicura, purché si rimanga saldi e puri di fronte ad ogni orrore e, soprattutto, alla persecuzione e alla morte.

La vittoria della donna e della sua progenie sul serpente delle origini, proclamata dal racconto genesiaco (*Genesi* 3, 15), è ormai imminente. Il drago, che è anche il serpente, il diavolo e

Satana, già ha cercato di uccidere il figlio della donna, il messia, che dopo la sua liberazione dalla morte è al sicuro nei cieli, ed ora combatte contro la comunità del nuovo popolo, ma senza successo, perché essa fugge nel deserto e accetta il martirio, sottraendosi così alle insidie diaboliche (*Apocalisse* 12). Lo strumento con cui Satana combatte i discepoli è una bestia mostruosa, cui egli conferisce il dominio del mondo, coadiuvata da un'altra apparizione diabolica in grado di compiere miracoli e che induce ad adorare la prima come se fosse una divinità. Con questo linguaggio, ripreso dall'apocalittica ebraica, in particolare da *Daniele,* il profeta cristiano indica i nuovi strumenti diabolici: l'impero di Roma e la religione del Cesare divinizzato. Chi non accetta questi nuovi rivestimenti politici, economici e culturali di Satana è soggetto alla persecuzione (*ibid.* 13). L'apparizione diabolica della Roma imperiale, «ebbra del sangue dei santi e del sangue dei martiri di Gesù» (*ibid.* 17, 6), nonostante il suo potere sul mondo, viene travolta dalle forze celesti e distrutta. Finito il sabba diabolico, un angelo disceso dal cielo imprigiona per mille anni il drago, mentre i giusti regneranno nel mondo. Dopo un breve periodo di libertà si verificherà il giudizio ultimo: il drago, la bestia e il suo falso profeta, la morte e il suo dominio e chi si è fatto complice di queste potenze distruttrici saranno gettati «nello stagno di fuoco» (*ibid.* 20, 10-15) e sulla terra, finalmente liberata dalle trame del serpente, discende dai cieli «la dimora di Dio con gli uomini», dove «non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (*ibid.* 21, 1-4).

Le origini e la fine indicano, nella visione profetica, al di là delle scenografie sataniche della storia, la vera natura della realtà umana. L'alfa e l'omega, il principio e la fine, sono nelle mani vittoriose del divino, che libera la creazione dall'inganno diabolico. Nel linguaggio immaginoso dell'escatologia, Giovanni fornisce un giudizio morale sulla storia umana e sulla via da percorrere all'interno di essa. I grandi fenomeni che la dominano, il potere, l'economia, le guerre, le religioni, il lusso sono apparenze diaboliche, ovvero inganno e tentazione con cui il nemico pri-

mordiale dell'umanità tenta di staccarla dalla comunione con il divino, facendo apparire come essenziale ciò che invece è frutto di artificio. La storia è menzogna, violenza, distruzione, illusione e morte, è idolatria, ovvero esaltazione blasfema dell'umano. Dietro alle vicende degli uomini, al di là delle decisioni dei singoli, dei ceti sociali o dei popoli ci deve essere un sovrano ingannatore, un orrendo burattinaio, che dà spettacolo e cerca di affascinare il pubblico universale degli esseri umani. Esso è indicato con l'immagine del serpente, che sta nascosto, striscia, insidia, avvelena ed uccide. Nel grande spettacolo satanico della storia il divino sembra assente e impotente, i suoi figli sono divenuti schiavi di un essere ambiguo e freddo che si colloca tra Dio e gli uomini. Tuttavia, secondo l'idea biblica dell'universo, il padre si mette alla ricerca dei suoi figli attraverso i suoi messaggeri: i profeti, i devoti, i saggi, i puri, le vittime. Essi svelano l'inganno diabolico e mostrano la vera realtà della creazione. Proprio per questo sono perseguitati da coloro che hanno interesse a non svelare l'enigma e sono colpiti dall'esclusione e dalla morte.

Riflettendo sulla fede d'Israele e sulla sua esperienza storica l'ignoto autore della *Sapienza di Salomone* sembra indicare i termini essenziali del pensiero teologico del *Nuovo Testamento:* il divino si mostra nel mondo dominato da Satana nelle vesti del giusto sofferente ed ucciso (*Sapienza* 1-5). Solo la predilezione divina e lo Spirito creatore possono sottrarre all'inganno diabolico. Ma la fedeltà alla conoscenza del vero è pagata con il martirio. Gesù stesso, probabilmente, e la comunità dei suoi discepoli si sono collocati in questa interpretazione ultimativa della realtà, considerandosi arrivati all'epoca di un'effusione universale dello Spirito di verità contro gli inganni diabolici. La nuova vita secondo il divino esige però la morte dell'ambito del mondo demoniaco. Effusione carismatica, fedeltà morale e martirio sono necessariamente connessi. Solo attraverso questa difficile *via crucis* l'inganno demoniaco può essere vinto e si aprono le porte del regno di Dio, ovvero la terra ridiventa luogo di incontro familiare tra l'umano e il divino, tra il padre e i suoi figli di ogni nazione. La fedeltà morale fino alla morte interrompe la storia

mondana, la fede e la carità sono un fenomeno escatologico ed apocalittico, vedono e operano in conformità di un mondo intravisto dall'occhio profetico e sentito dal cuore carismatico. Come il maestro galilaico, anche la sua comunità deve ritirarsi nel deserto per purificare la sua conoscenza e sciogliersi dai legami diabolici, cui soggiacciono le due grandi città del mondo mediterraneo delle origini cristiane, la Gerusalemme del culto ebraico e la Roma del potere politico e del Cesare divino.

Lontanissimo dal fare previsioni di eventi futuri, il linguaggio teologico giovanneo esalta l'eterna presenza del divino e la fede per cui i cieli sono aperti al di là di ogni serie di eventi temporali. In questa prospettiva intellettuale, teologica, carismatica e, soprattutto etica, il potere diabolico è finito anche se sembra infuriare e vincere. Il martire ha vinto Satana sfuggendo definitivamente alle sue insidie e l'opera giovannea è un'esortazione alla fedeltà al messia sino alle più estreme conseguenze. Non sarà forse per questo che le grandi chiese cristiane delle epoche successive hanno silenziosamente separato il libro che insegna come si deve lottare con Satana e quali sono i veri motivi morali della potenza e dell'impotenza del tentatore da quello che esalta la divinità del profeta di Nazaret? Gioacchino da Fiore e il francescanesimo radicale, nella loro visione carismatica ed apocalittica dell'ecclesiologia hanno rinnovato queste profezie e Dante ne è un testimone, quando attribuisce caratteri diabolici al papato desideroso di affermare il proprio dominio mondano. Il luteranesimo dell'epoca barocca, abbandonando la diffidenza del riformatore verso la profezia apocalittica, riprenderà con Jakob Boehme e Gottfried Arnold questi temi in contrapposizione all'adattamento mondano delle chiese che si proclamavano evangeliche. Thomas Mann, nella figura di Adrian Leverkuhn del *Doktor Faustus,* indicherà il carattere satanico della cultura tedesca moderna, che sfocia nella distruzione bellica e in un'apocalittica senza la città di Dio. Infine *Il settimo sigillo* di Ingmar Bergman, in una cupa atmosfera nordica, illustrerà l'inutile lotta del cavaliere crociato contro la morte e il diavolo. Solo i semplici, i puri, gli spiriti fantasiosi e amanti si salvano dalle insidie

demoniache, che si intrufolano dovunque, anche nell'istituto ecclesiastico, e rivestono panni sacerdotali.

Non voglio che entriate in comunione con i demoni

Rispetto alle tradizioni evangeliche e alle loro interpretazioni ecclesiali da *Matteo* a *Giovanni,* la presenza del demoniaco nel pensiero teologico di Paolo è molto marginale, quasi un residuo di una realtà ormai superata nel trionfo del messia sulla morte. Per il fariseo di Tarso, afferrato, abbattuto e inviato dallo Spirito escatologico, la realtà dominante è il Cristo glorificato, che associa a sé, quale capo di un mistico corpo, coloro che sono oggetto della sua scelta. La formazione della collettività messianica, della chiesa degli ultimi tempi, è il compito cui egli è associato e a cui dedica tutte le sue forze. La dedizione totale all'annuncio della comunità definitiva e alla sua formazione sostituisce la devozione farisea al servizio e alla testimonianza della legge, respingendo ai margini il problema delle forze sataniche e della lotta con esse. Lo Spirito travolge le maschere menzognere del male e la legge messianica è stampata da lui nel cuore dei credenti. Il carisma apocalittico che trasforma la vita interiore ed esteriore, la fedeltà ad esso ed i frutti che produce nella comunità stabiliscono limiti invalicabili all'inganno diabolico. Il vero problema di ogni essere umano è la legge che governa i suoi atti, da quella naturale, riconosciuta in astratto, ma stravolta nella vita effettiva delle genti, a quella ebraica, che impone una regola di santità senza dare la forza per osservarla, infine a quella messianica, che dona il compimento del volere divino. Paolo non combatte con i demoni, ma con se stesso, facendosi vittima sacrificale assieme al messia, per elezione di questo e con la forza che da lui gli viene. Nella vasta esposizione dell'evangelo paolino nella *Lettera ai romani* l'origine della colpa è vista nella debolezza umana, nell'inconsistenza delle forze morali, che sono trascinate da ciò che le sollecita più immediatamente. Si tratta di un carattere proprio della prima creazione, dell'uomo prodotto

dal fango e non ancora vivificato dallo Spirito, che completa nei tempi ultimi l'opera divina. Il primo Adamo, prototipo di ogni essere umano peccatore, deve essere sostituito dal nuovo Adamo, dal figlio obbediente ed amante, primogenito della nuova umanità (*Romani* 5-8). Anche il rifiuto opposto da Israele al messia galilaico non assume nessun esplicito carattere diabolico. Si tratta anzi di una scelta provvidenziale divina che predispone l'incredulità di Israele, perché l'evangelo sia annunciato alle genti; ma in seguito anche il popolo eletto sarà fedele alla sua elezione primigenia (*ibid.* 9-11). L'avversario delle origini il grande protagonista evangelico della lotta escatologica compare alla fine della lunga esposizione e viene rapidamente liquidato: «Il Dio della pace stritolerà ben presto Satana sotto i vostri piedi» (*ibid.* 16, 20), per lui non c'è posto nell'annuncio di grazia di Paolo.

Quando però Paolo, al di fuori di una visione positiva ed enfatica delle opere della grazia, considera la vita concreta delle comunità, soprattutto di quelle più inquiete, si vede come la sfera messianica della santità sia attorniata dalle trame diaboliche. Satana, sconfitto ed escluso dalla chiesa dei santi, si aggira ai confini di essa, tentando di far preda e attraendo con inganni qualcuno di loro al di fuori del sacro recinto spirituale. Ciò avviene attraverso un malinteso ascetismo sessuale e culturale, che fa rinunciare all'uso matrimonio mentre la passione sta in agguato (*I Corinti* 7, 5) oppure nella adesione ai culti idolatrici, che in realtà hanno per oggetto i demoni (*ibid.* 10, 12-22; *II Corinti* 6, 14-7, 1) o nel rifiuto del perdono reciproco, che apre la via alle macchinazioni sataniche estraniando le persone tra loro (*II Corinti* 2, 5-11) o nella predicazione dei falsi apostoli, che offuscano l'evangelo con le maschere della pietà (*ibid.* 11, 13-15). Ma l'insidiosa sfera satanica, che cerca di attirare a sé i santi o tenta di insinuarsi tra loro subdolamente, può avere anche, sotto il dominio della forza spirituale del divino, una funzione benefica. Come indicava l'antica vicenda di Giobbe, Satana è pur sempre un servo di Dio, ribelle, malfidato e insidioso, ma incapace di superare la sua condizione di schiavo. Chi ha violato gravemen-

te le regole morali della comunità unendosi in matrimonio con una donna che è stata moglie di suo padre «sia dato in balia di Satana per la rovina della sua carne, affinché il suo spirito possa ottenere la salvezza nel giorno del Signore» (*I Corinti* 5, 5): egli deve essere espulso dalla comunità carismatica e privato delle sue protezioni. La rovina che ne conseguirà preparerà il ravvedimento in vista del giudizio. Anzi a questa provvidenziale esposizione ai colpi satanici sferrati contro la realtà umana esteriore è sottoposto Paolo stesso, forse afflitto da una malattia che lo invalida pesantemente: «Perché non montassi in superbia per la grandezza delle rivelazioni, mi è stata messa una spina nella carne, un inviato di Satana incaricato di percuotermi» (*II Corinti* 12, 7). La debolezza umana che si manifesta nella malattia, negli oltraggi, nelle necessità, nelle persecuzioni, nelle angosce fa risplendere ancora di più la grazia e la potenza divine che si manifestano nel suo apostolato (*ibid.* 8-10). L'accanimento satanico non fa che esaltare la supremazia del divino, benché talvolta gli impedisca di realizzare i suoi piani missionari, come nel caso della mancata visita alla comunità di Tessalonica (*I Tessalonicesi* 2, 18).

La visione strettamente etica e carismatica della scarna demonologia paolina subisce un complemento cosmologico nella lettera alla comunità di Efeso, la cui attribuzione peraltro è discussa. Nella città asiatica il moralismo di Paolo, o di suoi eventuali discepoli e continuatori, si scontra con speculazioni relative alla struttura del cosmo e alle forze fondamentali che lo reggono. Si trattava forse di un'elaborazione filosofica delle relazioni tra il divino e il mondo terreno per collocarvi gli elementi fondamentali della pietà giudaica in una maniera comprensibile per la cultura ellenistica: al rito religioso deve corrispondere una struttura generale dell'universo, non sono sufficienti il puro comando divino o la tradizione degli antichi. Paolo, o la sua scuola, riformula il messaggio della grazia escatologica nei termini di una gerarchia dell'universo dominata dal Dio creatore e dal messia glorificato, che ha subordinato a sé tutte le forze cosmiche e la cui azione si concentra nella vita spirituale della comunità. Il

contesto del pensiero paolino non è più quello del legalismo farisaico, ma della collocazione cosmica dell'azione divina attraverso una serie di mediatori. Il corpo glorificato di Cristo si è sostituito a qualsiasi altro mediatore ed ha costituito la nuova ed ultima realtà perfetta della creazione. Ad essa ormai partecipano coloro che un tempo erano schiavi di potenze collocate nello strato inferiore dell'atmosfera: «Anche voi eravate morti per le vostre colpe e per i vostri peccati, nei quali un tempo viveste secondo il dominatore di questo mondo, seguendo il principe che si interpone tra cielo e terra, quello spirito che ora opera negli uomini ribelli» (*Efesini* 2, 1-2; 6, 12). La forza cosmica che si oppone alla riconciliazione tra l'umano e il divino è collocata nella regione dell'aria ed è fonte dei peccati degli uomini, che fanno del mondo l'oggetto della repulsione divina. Nella redenzione operata dal messia queste forze sono state sconfitte nella vita morale dei fedeli, ma ancora agiscono attorno a loro e tendono insidie, che non vengono più attribuite all'ebraico Satana, ma al greco diavolo. Dovunque sia però collocata la forza ribelle all'ordine compiuto del divino, essa rimane un fenomeno marginale rispetto alla realtà riconciliata attraverso il sangue del messia, purché non ci si esponga volontariamente ai suoi rischi attraverso l'ira, la superbia, l'arroganza o ogni altro vizio e ci si prepari alla lotta con lui armandosi di tutte le virtù escatologiche: verità, giustizia, zelo missionario, mitezza, fede, brandendo la parola divina e vigilando nella preghiera (*ibid.* 6, 13-20; *I Timoteo* 3, 6-7; 4, 1; *II Timoteo* 2, 26). I discepoli di Gesù devono comportarsi come soldati di un esercito spirituale ormai vittorioso, ma che deve sempre temere la fragilità umana ed il rigurgito finale delle forze nemiche, prima della loro definitiva sconfitta.

Nonostante l'occasionale ripresa delle demonologie del mondo ellenistico, la prospettiva fondamentale di Paolo rimane ferma alla nuova etica umana, resa possibile dagli eventi messianici: la creazione escatologica, sia in senso individuale che collettivo, sta ormai formandosi vittoriosamente come corpo universale di Cristo animato dalla forza divina dello Spirito che

sconfigge ogni altro potere (*Colossesi* 2, 15). La forza distruttiva della ribellione, della superbia e dell'inganno, che ha dominato a lungo la vita umana, può agire soltanto in chi se ne fa schiavo o in chi si espone sconsideratamente alla sua influenza sottraendosi all'organismo carismatico dell'assemblea degli eletti. Ma la perfezione umana rimane sempre l'obiettivo fondamentale, rivelando le tracce di un antico stoicismo ripensato nei termini apocalittici delle opere conclusive del divino, che associa pienamente a sé la fragilità dell'esistenza umana sottraendola all'attrattiva del vizio. Il vero problema antropologico e teologico di Paolo si incentra sulla nuova creazione dell'essere umano da parte del divino. Le speculazioni su esseri primordiali ribelli e sulle loro vicende e influenze sono accuratamente evitate, almeno in base alla forma canonica del suo epistolario. Nelle lettere generalmente attribuite alla sua dettatura personale egli si rifà all'usuale immagine biblica del tentatore ed oppositore senza indicarne la natura, le origini, i poteri e le vicissitudini. Più tardi egli stesso o la sua scuola alludono alla superbia e alla ribellione delle forze demoniache e alla sfera cosmica del loro dominio, ma anche qui manca ogni interesse alle genealogie angeliche, diaboliche o cosmiche, anzi è molto viva la preoccupazione verso queste forme di pensiero mitologico, diffuse nell'Asia minore, che sviano dall'impegno di rinnovamento morale (*Colossesi* 2, 6-10).

Infine l'epistolario paolino connette l'apparizione dell'anticristo, «l'uomo iniquo, il figlio della perdizione, colui che si contrappone e s'innalza sopra ogni essere che viene detto Dio o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio e additando se stesso come Dio» (*II Tessalonicesi* 2, 3-4), ovvero il principe romano deificato, con la potenza menzognera di Satana. Ma il Signore Gesù «lo distruggerà con il soffio della sua bocca» e comunque, al di là di ogni attesa entusiastica e di ogni speculazione su tempi, momenti o segni messianici o diabolici, ciò che veramente importa è «l'opera santificatrice dello Spirito» e la fedeltà alle tradizioni apostoliche nell'esercizio «di ogni opera e parola di bene» (*ibid.* 5-7). L'evangelo paolino della conversione carismatica e dell'impegno morale relativo ai beni naturali della

creazione divina e alla solidarietà comunitaria indica la via per partecipare al trionfo di Cristo su tutte le insidie dello spirito ingannatore e dei suoi adepti.

Il moralismo della scuola paolina alle prese con il mondo ellenistico trova un suo parallelo in quello attribuito a Giacomo in rappresentanza delle più antiche tradizioni cristiane della chiesa di Gerusalemme. Il male e la morte non hanno bisogno di nessuna complicata spiegazione cosmologica, demonologica o psicologica, elaborata attraverso figure o eventi mitici delle origini. Il male nasce nell'intimo della realtà attuale e concreta dell'uomo, dal suo desiderio immediato di affermazione di sé: «Ognuno è tentato dalla propria concupiscenza che lo attrae e lo seduce; poi la concupiscenza concepisce e genera il peccato e il peccato quando è consumato genera la morte» (*Giacomo* 1, 14-15). È necessario che venga seminata nel cuore la parola divina, il dono che viene dall'alto, e che essa porti i suoi frutti di bontà e di pace. Se nell'impegno morale ci si sottomette alla legge divina che produce la libertà del male, si può resistere al diavolo e lo si mette in fuga (*ibid.* 4, 7). Vien fatto di pensare ad una sorta di demitizzazione e di razionalismo teologico, che eliminano tutte le figure intermedie, dèi, eoni, demoni, per collocare l'essere umano di fronte a se stesso, ai suoi simili e al «padre della luce». Il vero problema è il cuore umano, illuminato dalla parola divina, alle prese con le condizioni empiriche della vita: povertà e ricchezza egoista, controllo della propria parola o propensione ai litigi, gelosia oppure misericordia, parzialità e ipocrisia oppure giustizia, condanna o rispetto delle persone, presunzione e arroganza o umiltà, accumulo sfrenato dei beni o soccorso al bisognoso, sincerità o finzione, indifferenza o sollecitudine. In questa prospettiva pratica «il servo di Dio e del Signore Gesù Cristo» (*ibid.* 1, 1) critica una fede ipocrita e verbale, priva del compimento delle opere. Ad essa arrivano anche i demoni, che non possono fare a meno di riconoscere la potenza di Dio, ma non adempiono la sua volontà (*ibid.* 2, 4-26). Forse che i discepoli di Gesù devono rifiutare la sapienza che viene dall'alto e si mostra «con buona condotta e le sue opere ispirate a saggia mi-

tezza» per accettare quella «terrena, carnale e diabolica» della gelosia e della rivalità (*ibid.* 3, 13-18)? E anche qui, secondo la tradizione biblica, all'essere demoniaco vengono attribuiti i caratteri della litigiosità, del rifiuto di un ordine universale di concordia a nome della legge divina. Ma il vero problema non è la vicenda satanica, bensì il carattere satanico, ovvero tortuoso, indocile, ipocrita, degli esseri umani.

Quando poi nella grande sintesi della *Lettera agli ebrei* lo sguardo di un teologo cristiano di scuola paolina si eleva a contemplare i misteri celesti in rapporto alle vicende terrestri della comunità messianica e vi vede celebrato il nuovo culto, nel nuovo tempio, dal nuovo sacerdote, ed invita a modellare la propria esistenza secondo la visione delle meraviglie liturgiche della sfera divina, il povero spirito della ribellione e dell'intrigo sembra non avere spazio né in terra né in cielo. Non conta più nulla di fronte al figlio di Dio, signore degli uomini e degli angeli e perfezionatore del vero culto. La fede è uno sguardo rivolto alla liturgia celeste come contenuto vero del sacrificio terrestre del messia, la cui vita occorre imitare in vista dell'ultima meta ormai vicina.

Eugenio Corsini

LA LOTTA TRA GLI ANGELI BUONI E GLI ANGELI MALVAGI NELL'APOCALISSE DI GIOVANNI

Premessa: un problema cristologico

Come appare da alcuni passi del libro di Giovanni e soprattutto da alcune lettere del *corpus* paolino, nelle regioni microasiatiche in cui l'*Apocalisse* si diffuse all'origine, la predicazione del messaggio evangelico dovette trovare qualche difficoltà per la presenza di credenze e anche di pratiche cultuali ispirate a speculazioni angelologiche e demonologiche di vario tipo. Il problema si presenta con particolare evidenza nelle due lettere paoline ai Colossesi e agli Efesini. In queste due lettere la preoccupazione di Paolo è di affermare l'unicità di Gesù Cristo quale depositario del mistero divino della salvezza universale e quale mediatore nella realizzazione di esso. Di qui l'energica e costante rivendicazione della sua superiorità su tutti gli esseri creati, materiali o spirituali che siano, in quanto è «l'immagine di Dio invisibile», «principio» della creazione, «primogenito dei morti», cioè principio della nuova creazione spirituale (*Col.* 1, 15 sgg. da confrontare con *Ef.* 1, 7 sgg.; *Fil.* 2,9 sgg., oltre che con *Gv.* 1, 3 sgg. e numerosi altri testi ben noti del Nuovo Testamento).

Per quanto riguarda, in particolare, la superiorità di Cristo sugli esseri di natura angelica, essa si è manifestata nella sua morte di croce che ha segnato la loro sconfitta e la perdita delle loro prerogative di signori e dominatori del mondo (*Col.* 1, 15; cf. *Ef.* 1, 21). La natura malvagia di questi reggitori del mondo

appare evidente dai numerosi accenni che ricorrono nel *corpus* paolino (cf. per es. *Ef.* 2, 2; 6, 12: «La nostra battaglia non è con avversari di sangue e carne ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti», trad. Rossano). E tuttavia nell'inno cristologico, sopracitato, che apre la *Lettera ai Colossesi* si proclama solennemente, con parole che richiamano il prologo del quarto vangelo: «Lui è l'immagine di Dio invisibile, primogenito di ogni creatura, poiché in lui sono state create tutte le cose, quelle del cielo e quelle della terra, le visibili e le invisibili: Troni, Dominazioni, Principati, e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in lui: egli è prima di tutte le cose, e tutte sussistono in lui» (*Col.* 1, 15-17, trad. Rossano). Dall'inserimento, funzionale ai fini della lettera, delle potenze angeliche tra gli esseri creati «per mezzo» di Cristo e «in Cristo» risulta, senza bisogno di dimostrazione, che si trattava di entità buone. È assai probabile quindi che Paolo, quando ne parla in termini negativi, segua la tradizione giudaica, accolta nel seno di quella cristiana (cf. per es. *1 Piet.* 3, 19 sg.; *2 Piet.* 2, 4; *Giuda* 6), che attribuiva la loro malvagità all'effetto di una loro colpa o caduta. Un altro problema tuttavia rimane, per quanto riguarda la concezione paolina circa il potere rimasto a queste potenze malvagie: la lettera ai Colossesi dice che Cristo ha spogliato i Principati e le Potestà e li ha esposti pubblicamente nel suo trionfo sulla croce (*Col.* 1, 15), mentre la lettera agli Efesini parla di una lotta dei cristiani che si combatte ancora non contro avversari terreni ma contro i dominatori angelici del mondo.

Diversa, per quanto riguarda il rapporto tra Cristo e gli angeli, è la posizione dell'autore della *Lettera agli Ebrei,* di cui peraltro rimangono in dubbio sia la data di composizione sia i destinatari (si pensa a giudeo-cristiani, ma resta incerta la collocazione: Palestina, Roma, Alessandria, Efeso). Gli angeli di cui l'autore proclama l'inferiorità rispetto a Gesù Cristo – in quanto Figlio di Dio e Dio egli stesso, creatore e signore dell'universo (*Eb.* 1, 1-13) – sono inequivocabilmente esseri di natura buo-

na, ministri di Dio nell'opera di governo del mondo e nella realizzazione del piano divino della salvezza (*Eb*., 1, 7-14). In questa loro funzione di ministri e intermediari tra Dio e il mondo furono gli angeli a trasmettere a Mosè la Legge, secondo una credenza diffusa nel mondo giudaico e accolta anche dalla tradizione cristiana (cf. *Gal*. 3, 19; *At*. 7, 38-53). Ciò permette all'autore un lungo raffronto tra l'economia antica (che aveva come mediatori gli angeli e Mosè) e quella nuova (che ha come unico mediatore l'Uomo-Dio Gesù Cristo). Il raffronto è imperniato soprattutto sul valore del culto e dei sacrifici offerti a Dio nelle due economie: in quella antica il sommo sacerdote ebraico offriva sacrifici di vario tipo, incruenti e cruenti, per conto del popolo; nella nuova il Figlio di Dio offre se stesso, una volta per tutte, in sacrificio per le colpe e i peccati degli uomini, abolendo così i sacrifici e diventando l'unico Sommo Sacerdote. Questo sacrificio si è realizzato nella morte di croce di Gesù Cristo, e il suo valore assoluto e universale consiste nel fatto che colui che l'ha compiuto e la vittima offerta erano partecipi a pieno titolo della divinità e dell'umanità.

Come effetto principale di questo sacrificio, per quanto riguarda l'umanità, l'autore afferma che esso ha ridotto «all'impotenza mediante la morte (di Cristo) colui che ha il potere della morte, cioè il diavolo, e ha reso liberi quelli che per timore della morte erano soggetti a schiavitù per tutta la vita» (*Eb*. 2, 14 sg.). Da queste parole si può ricavare con sicurezza una prima deduzione: l'autore, anche se nel corso della lettera parlando di angeli si riferisce soltanto agli angeli buoni, conosce e condivide la tradizione giudaica e cristiana secondo cui all'interno del mondo angelico si era verificata una spaccatura, in seguito alla quale una parte di quel mondo, cioè gli angeli ribelli e malvagi, erano decaduti dalla loro dignità, ma erano rimasti signori del mondo e dell'umanità. Una convinzione che, come abbiamo visto in precedenza, anche Paolo condivideva. Ma l'autore della *Lettera agli Ebrei* sembra additare nella morte di Cristo l'evento che ha procacciato, in maniera definitiva, la liberazione dell'umanità dalla dominazione del diavolo, che è stato ridotto all'impoten-

za. Le esortazioni morali che occupano la parte finale della lettera sono infatti improntate alla gioiosa certezza dell'avvenuta liberazione: la fede, fondamento della speranza, dà la forza per superare tutte le prove, in particolare il dolore e la sofferenza. Anche per Paolo Cristo con la sua morte ha vinto le potenze malvagie, ma per lui, come sopra si è accennato, esse hanno conservato un potere di azione nel mondo e sugli uomini ed è contro di loro che i cristiani devono combattere la loro battaglia. Certamente questo loro potere è limitato all'ambito della persecuzione fisica, e Paolo afferma con grande convinzione che «né morte né vita, né angeli né Principati, né presente né avvenire, né altezza né profondità, né alcun' altra creatura ci potrà mai separare dall'amore di Dio, in Cristo Gesù, nostro Signore» (*Rm.* 38 sg.). Tuttavia il *corpus* paolino da un capo all'altro è pervaso dall'attesa del «giorno del Signore» «quando tutte le forze ostili, *in primis* il peccato e la morte, ed evidentemente Satana che ne sta alla radice, saranno sottomesse sotto il piede di Cristo» (Rossano).

Al di là di queste sfumature, dalle quali peraltro non si possono trarre conclusioni troppo precise per il discorso che qui c'interessa, le lettere paoline e quella agli Ebrei sono accomunate dalla preoccupazione di affermare la superiorità di Cristo, in quanto è di natura divina, sugli esseri angelici, buoni e malvagi, che sono invece di natura creata, e di proclamare la sua unicità, in quanto Uomo-Dio, come mediatore tra Dio e l'umanità. Sullo sfondo s'intravede, in maniera più esplicita in Paolo, un'altra preoccupazione collegata strettamente con la precedente: distogliere la comunità cristiana, o parti di essa, dal rendere culto agli esseri angelici e dal lasciarsi sedurre dal fascino di speculazioni angelologiche o demonologiche, lesive della dignità ineffabile di Gesù Cristo.

Quest'ultima preoccupazione è presente, sia pure in maniera più sfumata e indiretta, anche nell'*Apocalisse*. Nella lettera a Tiatira si parla di una donna, Iezabele, che si spaccia per profetessa e cerca di indurre i servi di Dio «a fornicare e a mangiare carni sacrificate agli idoli» (*Ap.* 2, 20). L'espressione, di

matrice veterotestamentaria (cf. *Num.* 25, 1 sg.), indica in maniera generale le pratiche del culto idolatrico. Ma nel prosieguo della lettera si fa cenno a speculazioni demonologiche, sembra di tipo gnostico («le profondità di Satana, come le chiamano», 2, 24) che fanno parte dell'insegnamento della profetessa.

La condanna del culto angelico è poi esplicita in due episodi che ritornano con espressioni quasi identiche in due circostanze assai significative. Nel primo caso, dopo che l'angelo gli ha rivelato il mistero di Babilonia e il castigo che l'attende, Giovanni tenta di prostrarsi ai suoi piedi e di adorarlo, ma l'angelo lo distoglie severamente dal suo tentativo e lo invita a riservare questo atto a Dio solo (*Ap.* 19, 10). La stessa cosa egli tenta di fare nella seconda circostanza, dopo che un angelo gli ha illustrato la natura e i contenuti della nuova Gerusalemme. Ma l'angelo gli dice: «Guàrdati bene dal farlo. Io sono compagno di servizio tuo e dei tuoi fratelli, i profeti, e di quelli che custodiscono le parole di questo libro. Adora Dio!» (22, 9).

Nelle parole dei due angeli non c'è soltanto l'affermazione severa di un rigoroso monoteismo contro ogni forma di culto idolatrico. In esse è compendiata l'intera vicenda degli angeli buoni dalla creazione del mondo fino alla venuta, alla morte e alla resurrezione di Cristo, una vicenda che l'*Apocalisse* ci descrive nella serie delle sue visioni, intrecciandola con quella degli angeli malvagi. Gli angeli buoni sono stati i ministri di Dio nel governo del mondo fisico e umano; nella guerra vittoriosa contro gli angeli ribelli, cacciati dal cielo sulla terra; nella comunicazione della parola di Dio (Legge) e della «testimonianza di Gesù», cioè della promessa della sua venuta (Profeti) al popolo eletto; nel fare da mediatori nell'ambito del culto antico. In questo senso, essi hanno collaborato attivamente alla preparazione dell'opera redentrice di Gesù, compiuta la quale essi restituiscono le loro prerogative e le loro funzioni a colui che, solo tra gli esseri che sono in cielo e in terra e sotto terra, era in grado di realizzare la salvezza dell'umanità, in quanto Figlio di Dio e Dio egli stesso. Da quel momento essi sono diventati «gli angeli delle

chiese», «compagni di servizio» dei fedeli nel prestare il vero culto alla divinità (*Ap.* 1, 20; 19, 10; 22, 9).

La vicenda degli angeli buoni, abbiamo detto, si intreccia nell'*Apocalisse* con quella degli angeli malvagi. Originariamente anch'essi ministri di Dio e governatori del mondo per conto di lui, dietro istigazione del loro capo, Satana, si sono ribellati per invidia contro l'uomo, che Dio aveva posto al centro dell'universo fisico creato, e per questo sono stati cacciati dal cielo sulla terra, dove continuano la loro lotta contro Dio e contro la parte dell'umanità che vuole mantenersi fedele a lui e alle sue promesse. In aiuto dell'umanità accorrono gli angeli buoni che le recano la Legge e la promessa del Messia. Infine, a procurare all'umanità la liberazione e la salvezza definitiva, scende dal cielo Gesù, il Messia promesso e atteso. Contro di lui Satana e gli angeli suoi seguaci, con l'aiuto delle due bestie, del mare e della terra (il potere politico e il potere religioso corrotti), scatenano l'assalto finale contro la divinità, mettendo a morte il Figlio di Dio. Ma la morte di Gesù, inaugurando il giudizio di Dio sul mondo, segna anche la sconfitta di Satana e dei suoi alleati, in primo luogo la Morte, che vengono gettati nello stagno infernale di fuoco e di zolfo. Può così aver inizio la nuova Gerusalemme, che è la nuova umanità redenta da Cristo, il nuovo popolo in mezzo al quale hanno posto la loro tenda Dio e l'Agnello. Del nuovo popolo di Dio fanno parte, come si è detto, anche gli angeli buoni, mentre ne sono esclusi non soltanto gli angeli malvagi ma anche gli esseri umani che ne seguono le ispirazioni.

Vista in questa prospettiva, l'*Apocalisse* si presenta come un vigoroso tentativo da parte di Giovanni di inquadrare teologicamente le complesse speculazioni angelologiche e demonologiche che dovevano già esser diffuse nel mondo giudaico ed ellenistico al tempo suo, come apprendiamo dai documenti neotestamentari sopracitati, e che esploderanno nelle apocalissi apocrife, nei testi di carattere ermetico e gnostico dei tempi successivi.

Alla base di tutte le speculazioni angelologiche influenzate dal giudaismo stava il grande evento, che aveva spaccato in due

il mondo angelico, con conseguenze di vario tipo, per lo più negative, sul mondo umano. Ma nei testi sopra menzionati è come se gli esseri angelici buoni o cattivi producano i loro effetti positivi o negativi sul genere umano in maniera autonoma, cioè di propria iniziativa e per capacità insite nella loro natura. Giovanni invece, fondandosi sul racconto della *Genesi* già elaborato dalla tradizione esegetica giudaica, lega tra loro, in stretto rapporto di interdipendenza, la caduta degli angeli e quella dell'uomo e fa di quell'evento il punto di avvio della storia della salvezza che culmina nella morte e nella risurrezione di Cristo. Nello svolgimento di questa fase il punto di riferimento positivo o negativo dell'agire degli esseri angelici è «l'apocalisse (rivelazione) di Gesù Cristo», a seconda che la favoriscano o cerchino d'impedirla. Ma siccome questa «apocalisse» è finalizzata alla realizzazione del bene supremo dell'umanità: liberazione dalla schiavitù diabolica e restituzione dell'amicizia con Dio e della vita divina che è vita eterna, è chiaro anche il giudizio che si deve dare circa il rapporto tra l'umanità e i due schieramenti angelici contrapposti: chi la favorisce è per il bene dell'uomo, chi cerca di impedirla lavora per la sua rovina.

Angeli buoni e angeli malvagi nell'Apocalisse

1. Considerazioni generali

Alla luce di quanto abbiamo esposto in precedenza, cerchiamo ora di esaminare brevemente la presenza degli esseri angelici nel libro di Giovanni. Una presenza che è sicuramente massiccia e addirittura preponderante, ma che non è né casuale né frutto di concessioni al gusto del fantastico o del fiabesco, come si trova in altri scritti del genere apocalittico. Della variopinta onomastica, delle minuziose classificazioni gerarchiche che contrassegnano l'angelologia e la demonologia di questi scritti quasi nulla si ritrova nell'*Apocalisse*. Per gli angeli buoni, un solo nome proprio, Michele (ben attestato nella tradizione

biblica) e tre categorie: angeli, quattro esseri viventi, ventiquattro anziani (anche queste categorie, a eccezione dell'ultima, ben presenti in quella tradizione), la cui distinzione sembra fondata su una diversità di funzioni piuttosto che di natura. Anche per il mondo diabolico troviamo un solo nome proprio, Satana (anch'esso di sicura derivazione biblica). Gli altri nomi (diavolo, dragone, serpente, morte, sterminatore, assenzio, bestia che sale dall'abisso, locuste, scorpioni ecc.), anche quando sono di origine biblica, più che nomi propri sono metafore che alludono al carattere malefico dell'azione di questo essere e dei suoi seguaci nei riguardi dell'umanità. C'è da aggiungere che la distinzione tra i due schieramenti non si fonda su una diversità di natura, ma è conseguenza di una libera scelta, per cui anche dopo la ribellione e la caduta gli angeli malvagi conservano, sia pure stravolta, la dignità della loro natura angelica: il dragone del capitolo XII, che assomma in sé tutto l'ordine diabolico, sulle sue sette teste porta sette diademi, simbolo della sua signoria sul mondo; sempre nel capitolo XII la battaglia che si svolge in cielo è descritta come uno scontro tra «Michele e i suoi angeli» e «il dragone e i suoi angeli»; lo sterminatore (Apollyon, Abaddon) che guida l'invasione delle cavallette infernali nella quinta tromba è designato da Giovanni come «l'angelo dell'abisso» (*Ap.* 9, 11); e sono probabilmente appartenenti al mondo diabolico i quattro «angeli» che, al suono della sesta tromba, vengono slegati sulle sponde dell'Eufrate per guidare la spaventosa carica di cavalleria che distrugge un terzo dell'umanità (*Ap.* 9, 13 sgg.).

Infine, a riprova del carattere non casuale e non gratuito della presenza degli angeli nell'*Apocalisse*, c'è da osservare che questa presenza, nei quattro settenari (lettere, sigilli, trombe, coppe) di cui il libro si compone, è concentrata in massima parte in quelli delle trombe e delle coppe, mentre è appena avvertibile in quello delle lettere e un po' più consistente in quello dei sigilli. La spiegazione di questo comportamento dell'autore è probabilmente da cercare nel fatto che è proprio nei settenari delle trombe e delle coppe che egli espone l'evento primordiale della spaccatura all'interno del mondo angelico e le conseguenze che esso

ha avuto per la storia umana nella prospettiva della venuta di Gesù Cristo.

2. La caduta degli angeli e dell'uomo. La guerra tra gli angeli

Nella tradizione giudaica l'evento relativo alla perversione e alla caduta degli angeli o di una parte di essi è collegato con il problema dell'origine del male nel mondo. Un'origine che in quella tradizione, rigorosamente monoteista, non poteva essere attribuita alla presenza di un'altra entità divina, antitetica a Dio, né a Dio stesso, creatore (secondo il racconto del libro della *Genesi*) di esseri «molto buoni». Il racconto genesiaco della creazione, come è noto, aggiunge che il creato, tutto buono e perfetto alle origini, venne sconvolto dalla disubbidienza della prima coppia umana, in seguito a cui non soltanto l'umanità fu privata dei suoi privilegi, tra cui l'immortalità, ma anche la terra fu maledetta e posta in una condizione di ostilità verso l'uomo che prima ne era il signore e il custode. Colpa dell'uomo, dunque, l'introduzione del disordine e della morte nel mondo? Un noto e discusso passo della *Lettera ai Romani* accenna in questa direzione: «A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte». E in un altro passo di questa lettera (8, 18 sg.), anch'esso di interpretazione assai controversa, si parla della creazione che è stata sottomessa «alla schiavitù della corruzione» in seguito al peccato dell'uomo che se ne serve, contro la volontà di Dio, assoggettandola al proprio egoismo e alla propria volontà di potenza. Da questa condizione essa attende, come una donna in preda alle doglie del parto, la propria liberazione che è però subordinata alla «rivelazione dei figli di Dio», cioè alla liberazione dell'uomo dalla schiavitù diabolica nella quale è incorso in seguito alla sua disobbedienza delle origini.

In Paolo che pure conosce, come prima si è visto, l'esistenza di esseri angelici malvagi e ostili all'uomo manca ogni collegamento tra la caduta dell'uomo e l'intervento di questi esseri a favorire o procurare questa caduta. Nella tradizione biblica, a proposito dell'insinuarsi del disordine e del male nel mondo

creato da Dio perfetto all'origine, si trovano due tipi di spiegazioni. Nella prima (allusa in *Genesi* 6, 1-4 ed echeggiata in testi apocrifi veterotestamentari, come il *Libro di Enoch*, il *Libro dei Vigilanti*, e in documenti del Nuovo Testamento, quali la seconda lettera di Pietro, 2, 4 e la lettera di Giuda, 8) il male nel mondo sarebbe derivato dalla concupiscenza degli angeli che, attratti dalla bellezza delle donne terrene, si unirono a loro, dando origine a una stirpe malvagia («i giganti») che portò alla corruzione di tutto il genere umano distrutto in seguito dal diluvio. Un'altra spiegazione, teologicamente assai più complessa, individuava nella colpa dell'uomo che aveva introdotto il disordine, il male e la morte nel mondo il concorso di altri esseri che lo tentano e lo inducono a compiere la disubbidienza fatale. Nel racconto della *Genesi* (3, 1 sgg.), come è noto, questa azione è svolta dal serpente che là è definito semplicemente «il più astuto degli animali della steppa (o del campo)». Ben presto in questo essere venne identificato Satana, l'avversario dell'umanità e soprattutto dei giusti (cf. per es. *Giobbe* 1, 6 sgg.; 2, 1-10), tanto che l'autore del libro della *Sapienza* (prima metà del primo secolo a.C.) poté attribuire a lui *in toto* la responsabilità dei mali, *in primis* la morte, che si erano introdotti nel mondo con la disobbedienza di Adamo: «Dio creò l'uomo per l'immortalità: lo fece a immagine della propria natura. La morte entrò nel mondo per invidia del diavolo: ne fanno esperienza quanti a lui appartengono» (*Sap.* 2, 23-24).

Nel libro della *Sapienza* il movente dell'azione del diavolo, cioè di Satana, è indicato dall'autore nell'invidia (διὰ φθόνος), che non può avere altro obiettivo se non l'uomo. Anche nel prologo del *Libro di Giobbe* l'azione di Satana contro l'uomo giusto e timorato di Dio che vive nel paese di Us non può esser dettata da altro che dall'invidia: per la sua prosperità economica (settemila pecore, tremila cammelli, cinquecento paia di buoi, cinquecento asine, servitù innumerevole), per la pace e l'armonia che regnano nella sua famiglia (figli e figlie che sembrano passare il loro tempo in gioiosi conviti come gli uomini della «città dei giusti» di Esiodo), per la sua buona salute fisica e spirituale. Ma il

Satana del *Libro di Giobbe* non agisce direttamente sul protagonista: la sua tentazione passa attraverso Iahve ed è in realtà diretta contro di lui. Diversa è invece la situazione adombrata nel racconto genesiaco della caduta, con il serpente nella funzione di tentatore e di ingannatore fraudolento della prima coppia umana. Ed è senza dubbio all'episodio narrato nella *Genesi* che si rifà l'autore della *Sapienza* quando attribuisce al diavolo-Satana l'introduzione della morte nel mondo, rendendo esplicito quanto là era accennato in maniera indiretta.

Ma tanto nel *Libro di Giobbe* quanto nella *Sapienza* non è spiegata la ragione dell'invidia di Satana verso l'uomo né se vi sia un rapporto tra la tentazione che egli compie ai danni dell'uomo, procurandogli la rovina, e la sua stessa decadenza dalla propria perfezione spirituale. Nel racconto genesiaco della caduta dell'uomo tuttavia la condanna e la maledizione divine che colpiscono la coppia umana si abbattono in primo luogo sul serpente tentatore, al quale è inoltre annunziata la distruzione definitiva a opera del «seme della donna» (*Gn.* 3, 14 sg.). Ed è al racconto della *Genesi,* come ho cercato di dimostrare altrove, che si ispira Giovanni nella celebre visione della donna e del dragone nel capitolo XII dell'*Apocalisse.* Qui il serpente della *Genesi* è identificato inequivocabilmente dall'autore con Satana: «il grande dragone, il serpente delle origini, colui che è chiamato diavolo e Satana, che induce in errore tutta la terra abitata» (*Ap.* 12, 9). E appare anche chiaro il motivo della sua invidia contro la donna (l'umanità): essa porta nel suo grembo un figlio, il Messia, che per Giovanni è il Figlio di Dio, il tramite per la comunicazione della vita divina all'umanità. Questo è il dono che Gesù Cristo, oltre alla liberazione dai peccati e dalla schiavitù di Satana, ha recato all'umanità con la sua venuta storica. Ma questa venuta per Giovanni non è stata soltanto una conseguenza della caduta originale, per porvi un rimedio sovrabbondante di grazia, come appare dalla lettura del racconto genesiaco fatta da Paolo e dalla teologia della *felix culpa.*

Se nella donna del capitolo XII dell'*Apocalisse,* «ammantata dal sole, con la luna sotto i suoi piedi, e sul capo una corona di

dodici stelle» (*Ap.* 12, 1) è da vedere, come io ritengo, l'allegoria dell'umanità nella perfezione iniziale in cui fu creata, quale punto di riferimento e culmine sovrano dell'azione creatrice di Dio, nel figlio-Messia, che essa porta in grembo, che è soggetto dell'invidia e della furia omicida del dragone, è da vedere qualcosa di più di una promessa: è l'embrione della vita divina, concentrata nel Messia-Figlio di Dio, che l'umanità reca in sé fin dalla sua creazione. È questo figlio infatti l'oggetto dell'invidia e dell'aggressione omicida del dragone-Satana. Un'aggressione che, in qualche modo, riesce perché il figlio, appena partorito, «venne strappato» via (ἡρπάσθη), presso Dio e presso il suo trono (*Ap.* 12, 5): «strappato via», cioè sottratto al dragone, certamente, ma anche alla donna che, in seguito a questo evento, è privata della sua condizione augusta e privilegiata «nel cielo» e viene a trovarsi sulla terra, anzi, «nel deserto».

Ho esposto altrove le ragioni per cui credo di vedere in questa vicenda della donna la rappresentazione allegorica della caduta dell'umanità, con annesse la perdita dell'immortalità e la condanna a vivere in una terra resa ostile all'uomo dalla maledizione divina («essa ti produrrà triboli e spine», la vegetazione tipica del «deserto», dice Dio all'uomo in *Gn.* 3, 18). Limitandoci qui al discorso relativo all'angelologia, c'è da osservare che, per la prima volta, per quanto a noi è dato di conoscere, l'invidia di Satana nei riguardi dell'uomo ha una spiegazione precisa: egli è invidioso della posizione privilegiata che Dio gli ha concesso all'interno del mondo creato e soprattutto della comunicazione a lui fatta della vita divina, che è vita eterna, per il tramite del Figlio suo, il Messia. E per la prima volta ci viene spiegato che la caduta di Satana avviene proprio a causa di questa invidia, è contemporanea a quella dell'uomo, ed è in parte anche conseguenza della tentazione che egli ha portato verso di lui. Al pari dell'autore della *Sapienza,* infatti, Giovanni sembra attribuire per intero a Satana la responsabilità della caduta dell'uomo. Anche l'uomo, certamente, ha la sua parte di responsabilità, ed è per questo che egli perde i suoi privilegi originari (regalità e sacerdozio nei riguardi del mondo creato e vita divina, che è vita

eterna), ma la sua condanna a una vita di stenti e di prove («nel deserto») è vista da Giovanni come una provvidenza da parte di Dio, in quanto è accompagnata dalla promessa dell'invio di un salvatore e di un vendicatore dell'inganno subito a opera di Satana. Contro quest'ultimo invece la condanna è, per così dire, senza appello. In primo luogo egli viene cacciato dal «cielo», vale a dire, viene privato della sua condizione di perfezione originaria a opera degli angeli rimasti fedeli a Dio, capeggiati da Michele. In questa caduta, ci dice Giovanni, fondandosi su una tradizione per noi impossibile da verificare, egli trascina una terza parte del mondo angelico («la sua coda trascina un terzo delle stelle del cielo e le fece precipitare sulla terra», *Ap.* 12, 4). Questa affermazione, del resto, ci era già stata anticipata dall'autore nello svolgimento del settenario delle trombe. Nelle prime tre trombe infatti è rappresentata la caduta degli angeli dal cielo sotto forma di corpi ignei scagliati dal cielo sulla terra (grandine e fuoco; montagna di fuoco; «stella grande, fiammeggiante», *Ap.* 8, 7-11) e nella quarta tromba ci viene detto che «venne colpito un terzo del sole, un terzo della luna, un terzo delle stelle, sì che si oscurarono per un terzo» (*Ap.* 8, 12). La cacciata di Satana e degli angeli suoi seguaci dal cielo è opera di Michele e degli angeli buoni che tuttavia realizzano questa impresa non per virtù propria bensì «in virtù del sangue dell'Agnello» (*Ap.* 12, 11), vale a dire in virtù del sacrificio di Gesù Cristo che, secondo quanto Giovanni ripetutamente afferma, si è verificato fin «dalla creazione del mondo» (cf. *Ap.* 13, 8; 17, 8).

In seguito a questa cacciata Satana e gli angeli malvagi sono ridotti a una tal quale impotenza: essi possono operare soltanto mediante i loro strumenti umani, vale a dire mediante i due poteri, fondamentali nel consorzio umano, quello politico e quello religioso, deviati dalla loro funzione originaria, insita nella natura stessa dell'uomo, costituito da Dio re e sacerdote della creazione. Re e sacerdoti sono infatti, secondo alcune affermazioni inequivocabili dell'*Apocalisse*, (cf. *Ap.* 1, 6; 5, 10; 20, 6), coloro che Cristo ha riscattato con il suo sangue e fatti partecipi del suo regno. Questa relativa impotenza di Satana è rappresentata sim-

bolicamente da Giovanni in vari modi. Alla fine del capitolo XII, dopo aver parlato della sua cacciata dal cielo sulla terra, egli ce lo descrive «ritto in piedi sulla riva del mare» (*Ap.* 12, 18), cioè sulla linea di demarcazione tra i due elementi, mare e terra, da cui, all'inizio del capitolo seguente, usciranno le due bestie. Alla prima di esse (bestia dal mare, potere politico) Satana concede «la sua potenza, il suo trono e un grande potere» (*Ap.* 13, 2), identificandosi quindi in essa e realizzando così una sorta di resurrezione adombrata nell'allegoria della testa colpita a morte e risanata che colpisce di stupore gli abitanti della terra e li induce ad adorare «il dragone perché alla bestia aveva dato il suo potere» e ad adorare anche la bestia dal mare, cioè il potere politico (*Ap.* 13, 3 sg.; cf. anche 17, 8). A questa risurrezione di Satana attraverso il potere politico recherà la sua consacrazione il potere religioso corrotto, cioè il giudaismo mondanizzato in attesa di un Messia politico e trionfante (bestia dalla terra: *Ap.* 13, 11 sgg. e 17, 1 sgg.).

L'impotenza di Satana è però indicata da Giovanni con un'altra allegoria dai risvolti teologici assai importanti. Nel notissimo capitolo XX dell'*Apocalisse* egli ci parla di un angelo forte che scende dal cielo tenendo in mano la chiave dell'abisso e una catena. «Egli – continua l'autore – afferrò il dragone, il serpente delle origini, cioè il diavolo e Satana, lo legò per mille anni. Dopo questo è necessario che sia liberato per breve tempo» (*Ap.* 20, 2 sg.). Durante questo periodo si ha «la prima risurrezione» a cui partecipano soltanto «gli uccisi a causa della testimonianza di Gesù e della parola di Dio» (*Ap.* 20, 4). Come ho cercato di dimostrare altrove, si tratta dei giusti e dei profeti dell'economia antica perseguitati e uccisi dalle autorità politiche e religiose. A loro, a differenza di tutti gli altri uomini (cf. *Ap.* 20, 5), è stata concessa la vita eterna prima della venuta storica di Gesù Cristo in quanto, essendo uccisi per la loro fedeltà alla Legge di Dio e la loro testimonianza a Gesù (come era accaduto a Giovanni Battista), avevano prefigurato in maniera concreta quanto sarebbe accaduto a Gesù Cristo. È una convinzione che Giovanni esprime ripetutamente nel corso dell'*Apocalis-*

se: gli uccisi del quinto sigillo ai quali vengono concessi la veste bianca e il riposo (simboli entrambi della vita eterna: *Ap.* 6, 9-11); i due «testimoni», uccisi a Gerusalemme al termine della loro testimonianza e che «dopo tre giorni e mezzo» (il tempo «profetico» della permanenza di Gesù nel sepolcro: cf. *Mt.* 12, 40) vengono risuscitati da «uno spirito di vita proveniente da Dio» e invitati a salire al cielo (*Ap.* 11, 11 sg.); i centoquarantaquattromila dalle tribù d'Israele segnati dall'angelo sulla fronte con «il sigillo del Dio vivente» (*Ap.* 7, 2 sgg.).

Dinanzi alla sorte di questi uccisi che vengono sottratti a Morte e Ade, il binomio che designa il dominio acquisito da Satana sull'umanità dopo la caduta, la sua impotenza è assoluta. Questo è il senso pregnante dell'incatenamento e della reclusione di Satana dentro l'abisso. Artefice di questa impresa, «un angelo forte». In questa figura e nell'impresa da lui compiuta viene descritto da Giovanni l'effetto più importante della vittoria ottenuta dagli angeli fedeli su Satana e sugli angeli suoi seguaci: essi sono riusciti a sottrargli «le anime degli uccisi» su cui hanno potuto imprimere «il sigillo del Dio vivente». In questo modo essi, non certo per capacità propria bensì «in virtù del sangue dell'Agnello», come già si è accennato, sono diventati ministri della salvezza nell'economia antica. Questa azione salvifica gli angeli l'hanno svolta nei vari ambiti in cui esercitavano le loro mansioni di intermediari tra Dio e l'umanità: nel governo del mondo, nell'esercizio del culto, nella comunicazione della Legge e della rivelazione.

Nel governo del mondo, innanzitutto. Seguendo una convinzione largamente diffusa nell'antichità, e non soltanto nell'ambiente giudaico, Giovanni ritiene che alle singole parti del mondo fisico (cieli, astri, acque, fuoco, venti, ecc.) fossero preposti come governatori degli esseri angelici: si pensi ai ventiquattro anziani con corone d'oro in testa che circondano il trono di Dio (con riferimento probabile a concezioni astronomiche: doppio zodiaco, ventiquattro astri dell'astronomia babilonese, ventiquattro cieli dei Pitagorici: *Ap.* 4, 4), ai quattro Esseri viventi (con riferimento più specifico alla terra: quattro elementi,

quattro punti cardinali, quattro venti, ecc.), agli angeli dei venti (*Ap.* 7, 1), del fuoco (*Ap.* 14, 18), delle acque (*Ap.* 16, 5). Il governo degli angeli si estende sicuramente anche al mondo umano. La vicenda che si sviluppa nell'apertura dei primi quattro sigilli, comunque la si intenda, riguarda la storia umana ed è governata nella sua successione dai quattro Esseri viventi (*Ap.* 6, 1-8). Nella successione dei quattro cavalli, che Giovanni mutua dal profeta Zaccaria (*Zc.* 1, 8-11; 6, 1-8), apportando notevoli varianti soprattutto per quanto riguarda i cavalieri che stanno in groppa, ho creduto di individuare il sovrapporsi di due allegorie tra loro complementari: quella dei quattro imperi (già presente nella fonte) e quella della creazione e della caduta dell'uomo, che ha dato origine al formarsi degli imperi. Questi infatti, essendo frutto della guerra che per Giovanni è sempre un fratricidio (cf. *Ap.* 6, 4), sono realtà negative e in quanto tali sono guidati da esseri angelici di natura malvagia, come dimostra la descrizione dell'invasione della cavalleria che avviene al suono della sesta tromba: «Il sesto angelo suonò la tromba. Udii una voce dagli angoli dell'altare d'oro, quello che sta dinanzi a Dio. E diceva al sesto angelo che ha la tromba: ''Sciogli i quattro angeli, quelli che stanno legati sul grande fiume Eufrate''. Furono sciolti i quattro angeli, pronti per l'ora, il giorno, il mese e l'anno a sterminare un terzo dell'umanità. Il numero degli eserciti di cavalleria: duecento milioni. Udii questo numero» (*Ap.* 9, 13-16). La voce che si leva dagli angoli dell'altare è con ogni probabilità quella dei quattro Esseri viventi. Il che significa che gli angeli malvagi, capi e guide delle realtà storiche negative (gli imperi che, secondo la tradizione giudaica, iniziano la loro serie dal fiume Eufrate, cioè da Babilonia), sono però condizionati, in qualche modo, nel loro agire e contrastati dall'intervento degli angeli buoni. Qualcosa del genere è espresso nell'allegoria che precede la segnatura in fronte dei salvati nel corso del sesto sigillo: «Dopo questo vidi quattro angeli che stavano nelle quattro zone della terra imponendo il loro dominio sui quattro venti... E vidi un altro angelo salire dall'oriente con in mano il sigillo del Dio vivente, e gridò a gran voce ai quattro angeli ai quali fu concesso

di danneggiare la terra e il mare, dicendo: "Non danneggiate la terra né il mare né gli alberi fino a che non abbiamo segnato sulle fronti con il sigillo i servi di Dio"» (*Ap.* 7, 1-3).

Dunque, gli angeli buoni con la loro azione di governo del mondo contrastano l'azione degli angeli malvagi i quali, anche dopo la loro cacciata dal cielo, conservano le loro originarie prerogative regali sul mondo fisico e umano. Gli strumenti di cui si servono in questa lotta sono la tutela e la diffusione del culto del vero Dio, la comunicazione della Legge («la parola di Dio») e della promessa del Messia («evangelo eterno», «testimonianza di Gesù»). Si tratta di aspetti strettamente collegati tra loro, e in essi gli angeli rimasti fedeli hanno una funzione non già di semplici messaggeri (come dice il loro nome) bensì di veri e propri ministri, di intermediari dotati di grande autorità. Per quanto riguarda il culto, basterà ricordare la grande liturgia angelica, di dimensioni cosmiche, descritta da Giovanni nella scena del trono del capitolo IV, e quella, più concentrata ma ancor più significativa, che precede lo svolgimento del settenario delle trombe: «Un altro angelo venne, e stette dinanzi all'altare tenendo in mano un incensiere d'oro. Gli vennero dati molti aromi affinché li aggiungesse alle preghiere di tutti i santi sopra l'altare d'oro, dinanzi al trono. E il fumo degli aromi, insieme con le preghiere dei santi, salì dalla mano dell'angelo alla presenza di Dio» (*Ap.* 8, 3 sg.). Il ruolo degli angeli quali mediatori nell'ambito della rivelazione è ripetutamente sottolineato nell'*Apocalisse* ma è messo in particolare evidenza nel corso del settenario delle trombe che ha, come già si è accennato in precedenza, come unici protagonisti gli angeli. Nelle prime quattro trombe è descritta, attraverso l'allegoria di corpi ignei scagliati dal cielo sulla terra, la caduta degli angeli ribelli. Nella quinta e nella sesta tromba Giovanni descrive gli effetti che la tentazione degli angeli malvagi, Satana in testa, ha provocato nell'umanità che «indotta in errore» (cf. *Ap.* 12, 9; 20, 3) è stata travolta nella loro caduta: il primo e il più grave di questi effetti, la guerra. Ma nel corso della sesta tromba ecco la visione di un «angelo forte» che scende dal cielo descritto con i tratti che nella tradizione biblica vetero-te-

stamentaria indicano Iahve: avvolto nelle nubi, l'arcobaleno sopra la testa, faccia splendente come il sole, i piedi come colonne di fuoco posati sulla terra e sul mare in segno di dominio, la voce di leone, di tuono (cf. *Ap.* 10, 1 sg.). Egli, ovviamente, non è Iahve ma parla in suo nome, e in suo nome reca un «piccolo libro», che è la rivelazione antica, contrapposta al «libro sigillato con sette sigilli» (*Ap.* 5, 1) che è il libro della vita aperto da Gesù Cristo. Il contenuto del «piccolo libro» è illustrato dalle parole che l'angelo forte pronunzia subito dopo, ed è il riassunto dell'economia antica: affermazione rigida dell'esistenza di un unico Dio, creatore di tutto ciò che esiste e al quale, quindi, è dovuto il culto (*Ap.* 10, 5 sg.); annunzio dell'infallibile e prossima realizzazione del suo «mistero, secondo la buona notizia che egli comunicò ai suoi servi, i profeti» (*Ap.* 10, 7) e che consiste nella venuta, nella morte e nella risurrezione di Cristo.

La concezione degli angeli mediatori nella rivelazione è illustrata da Giovanni nella scena allegorica che occupa la seconda parte del capitolo XIV (*Ap.* 14, 6-20). Due gruppi di angeli, ciascuno composto di tre, precedono e seguono l'apparizione di Gesù Cristo («uno simile a figlio d'uomo») seduto sopra una nube bianca. Come ho cercato di dimostrare altrove, la visione di Daniele del Figlio d'uomo che viene con le nubi, ricorrente nell'*Apocalisse,* è intesa da Giovanni come l'annunzio della rivelazione messianica di Gesù Cristo nella morte di croce. Nelle parole degli angeli del primo gruppo è condensato il contenuto essenziale della rivelazione antica che si compendia nella Legge: esiste un unico Dio, creatore di tutto ciò che esiste, al quale soltanto si deve adorazione e sottomissione; condanna e minaccia di perdizione per chi si prostra dinanzi agli idoli. Il secondo gruppo di angeli prepara e compie due azioni simboliche: mietitura e vendemmia della terra, in cui viene rappresentato il duplice effetto (salvezza dei giusti e distruzione dei malvagi) della morte di Cristo come giudizio di Dio sul mondo. La presenza di citazioni e reminiscenze profetiche (Daniele, Gioele, Isaia) suggerisce l'idea che Giovanni voglia qui richiamare la testimonianza resa a Gesù Cristo dai profeti antichi. È pertanto possibile

vedere nei due gruppi angelici, in mezzo ai quali sta il Figlio dell'uomo, la testimonianza a Gesù Cristo proveniente dalla Legge e dai Profeti, in cui tradizionalmente si compendiava tutta la rivelazione antica.

Anche gli angeli malvagi sono portatori di una rivelazione che va nella direzione opposta a quella degli angeli buoni. Essa mira a convincere gli abitanti della terra che è Satana, incarnato nella bestia del mare, il signore supremo del mondo a cui si deve adorazione (*Ap.* 13, 4-8), per sottomettere tutti quanti al suo dominio. Gli strumenti umani di cui si servono per la diffusione di questo messaggio sono compendiati da Giovanni nella figura simbolica della bestia dalla terra, presentata come la parodia, anzi lo stravolgimento della rivelazione recata dagli angeli buoni: «aveva due corna simili all'Agnello e parlava come il dragone» (*Ap.* 13, 11). È lei che «induce la terra e i suoi abitanti a prosternarsi in adorazione dinanzi alla prima bestia, la cui ferita mortale fu risanata» (*Ap.* 13, 12). Lo stravolgimento della rivelazione positiva operato da questa realtà è indicato da Giovanni con altri appellativi con i quali egli la designa: falso profeta (cf. *Ap.* 16, 13; 19, 20; 20, 10) e prostituta (cf. *Ap.* 17, 1 sgg.), appellativi che accennano nella direzione di un giudaismo deviato, secondo Giovanni, dalla sua missione spirituale e teso a progetti mondani.

La morte di Cristo come elemento decisivo nella lotta tra gli angeli

Come già si è accennato, la vittoria degli angeli fedeli su Satana e i suoi seguaci angelici, anche se importante per gli sviluppi della storia della salvezza, è tuttavia limitata nei suoi effetti (ristretto il numero dei segnati con il sigillo del Dio vivente e circoscritto a Israele) e non definitiva. Satana cacciato dal cielo sulla terra e, per certi aspetti, ridotto all'impotenza (legato e chiuso nell'abisso) è destinato però a riaversi da questa sconfitta per tentare un ultimo assalto contro la divinità e i suoi fedeli. Giovanni esprime questo concetto in vari modi: la testa colpita

a morte, la cui ferita viene risanata (cf. *Ap.* 13, 3), la bestia che era, non è e sta per salire dall'abisso (cf. *Ap.* 17, 8), lo slegamento di Satana alla fine dei mille anni (cf. *Ap.* 20, 3). Una parziale ripresa dalla sconfitta, abbiamo detto, Satana la ottiene incarnandosi nelle due bestie, dal mare e dalla terra, il potere politico e il potere religioso deviati dalle loro mansioni. Ma Giovanni addita una circostanza in cui Satana in persona viene a porsi a capo della grande coalizione realizzata dai suoi due strumenti umani per l'assalto finale contro la divinità: la battaglia di Armaghedòn (cf. *Ap.* 16, 16).

Ad affrontare la coalizione antidivina scende dal cielo il «Logos di Dio» su un cavallo bianco (ripresa dell'immagine del Figlio dell'uomo sulla nube bianca del capitolo XIV), avvolto in un mantello intriso di sangue. Se in quest'ultimo particolare – reminiscenza di una celebre visione di Isaia in cui Iahve appare al veggente con i vestiti chiazzati dal sangue dei nemici da lui sterminati – è da vedere, come io ritengo, in sintonia con alcuni interpreti antichi e moderni, una allusione al sangue versato da Cristo, la battaglia di Armaghedòn altro non è che un'altra allegoria della morte di Cristo. Certamente, lo svolgimento della battaglia è descritto da Giovanni con immagini di distruzione cruenta dei nemici, tratte anch'esse da profezie messianiche dell'Antico Testamento (Isaia, Daniele, Ezechiele). Giovanni le richiama per significare che esse si sono realizzate con la morte di Gesù Cristo. L'effusione del suo sangue per un verso ha purificato l'umanità dalle sue colpe e l'ha restituita alla sua condizione originaria di amicizia con Dio, di regalità e di sacerdozio (cf. *Ap.* 1, 5 sg.; 5, 9 sg.; 7, 14-17), per l'altro verso ha distrutto il dominio spirituale di Satana e dei suoi alleati angelici e umani, condannati al supplizio eterno (cf. *Ap.* 19, 20, ripreso e completato da Giovanni in 20, 10). Si tratta di una sconfitta definitiva. Nella visione di Patmos Gesù Cristo appare a Giovanni nella sua condizione di risorto da morte, di re e sacerdote e giudice universale, e gli dice: «Non temere: io sono il primo e l'ultimo e il vivente; fui morto, ed ecco sono vivente nei secoli dei secoli, e

tengo in mano le chiavi della Morte e dell'Inferno» (*Ap.* 1, 18). Morte e Inferno (Ade) sono il binomio ricorrente nell'*Apocalisse* per indicare il dominio di Satana sull'umanità prima della venuta storica di Cristo, soprattutto per quanto riguarda il destino spirituale, terreno e ultraterreno, di essa. Ma con la morte di Gesù Cristo, che inaugura il giudizio di Dio sul mondo, Morte e Inferno sono costretti a rilasciare i morti che racchiudevano (evidentemente anche quelli morti prima della venuta di Cristo), in modo che ciascuno possa esser giudicato «secondo le sue opere», e vengono anch'essi, in quanto sinonimi di Satana, gettati nello stagno di fuoco e zolfo (cf. *Ap.* 20, 13-15). La chiave di Morte e Inferno (Ade) che Cristo afferma di tenere nelle sue mani è di tal natura che non potrà più passare in altra mano (come accadeva della chiave del «pozzo dell'abisso», chiuso dall'angelo forte, che però veniva consegnata «alla stella caduta dal cielo sulla terra», cioè Satana, perché potesse riaprirlo: *Ap.* 9, 1 sgg), perché Gesù Cristo afferma solennemente di se stesso poco dopo: «(Io sono) colui che possiede la chiave di David, colui che apre e nessuno chiude, colui che chiude e nessuno apre» (*Ap.* 3, 7). Ciò significa che la morte di Cristo ha ridotto Satana (e i suoi alleati angelici e umani) a una impotenza assoluta e definitiva. Il che non significa che l'uomo, a cui ora è stata resa possibile la scelta tra bene e male, amore e odio, vita e morte, con conseguenze decisive per il suo destino, non possa attraverso questa sua scelta per gli aspetti negativi offrire a Satana una nuova possibilità di agire e per così dire una nuova risurrezione.

Anche per gli angeli buoni la venuta di Cristo, e in particolare la sua morte, costituiscono una mutazione radicale della propria condizione. Nella visione del trono del capitolo IV essi sono rappresentati come i mediatori tra Dio e il mondo creato con la duplice funzione di governatori del mondo e di ministri della liturgia perenne che dalla creazione sale verso il creatore. Ma proprio alla conclusione di quel capitolo Giovanni accenna a una circostanza in cui questa loro duplice funzione verrà meno: «*Quando* gli Esseri viventi daranno gloria, onore e ringrazia-

mento al Seduto sul trono, al Vivente nei secoli, i ventiquattro Anziani cadranno a terra dinanzi al Seduto sul trono e si prosterneranno a faccia in giù dinanzi al Vivente nei secoli dei secoli, e getteranno le loro corone dinanzi al trono dicendo: ''Degno sei tu, Signore e Dio nostro, di ricevere la gloria, l'onore e la potenza, perché tu creasti tutte le cose e per la tua volontà esse ebbero esistenza e furono create''» (*Ap.* 4, 9-11). Come ho cercato di dimostrare nel mio saggio, questo gesto non è da intendere nel senso di un rituale che si ripete. È un senso che non si può accettare, in primo luogo per ragioni grammaticali: la congiunzione ὅταν seguita dall'indicativo non è sempre usata da Giovanni in senso iterativo, bensì con il semplice valore di ὅτε (cf. *Ap.* 8, 1). Inoltre, il senso iterativo è escluso dal fatto che i quattro Esseri viventi sono presentati in atto di glorificare Dio «senza pausa», il che rende difficile immaginare il gesto iterativo degli Anziani. D'altra parte, il prostrarsi a faccia in giù e il deporre la corona era il gesto compiuto da chi, suddito e nemico vinto, riconosceva la supremazia del sovrano seduto in trono. Ed è quanto avviene nella visione del libro sigillato e dell'Agnello del capitolo successivo: «*Quando* (l'Agnello) prese il libro, i quattro Esseri viventi e i ventiquattro Anziani caddero a terra dinanzi all'Agnello» (*Ap.* 5, 8), e più precisamente ancora, al termine dell'inno in onore dell'Agnello per la redenzione dell'umanità da lui operata: «Udii tutto il creato, cioè il cielo, la terra, il sottoterra e tutto ciò che in essi è dire: ''Al Seduto sul trono e all'Agnello la benedizione, l'onore, la gloria, il dominio nei secoli dei secoli''. E i quattro Esseri viventi dissero: ''Amen!''. E i ventiquattro Anziani caddero a terra e si prostrarono a faccia in giù» (*Ap.* 5, 13 sg.).

Dunque il gesto di cadere a terra, prostrarsi a faccia in giù da parte degli Anziani (ma anche dei quattro Esseri viventi) avviene in una circostanza precisa: quando l'Agnello prende il libro, quando cioè porta a compimento un'impresa che «nessun essere né in cielo né in terra né sotto la terra» (*Ap.* 5, 1) è in grado di compiere. Questa impresa, come si ricava dall'inno cantato dalla corte angelica e da tutta la creazione, è la redenzione. E

questa, secondo la convinzione costantemente ribadita da Giovanni per tutto il corso del libro, è stata realizzata da Gesù Cristo con la morte di croce. È quindi la morte di Cristo la circostanza in cui ha luogo il prostrarsi della corte celeste. Il gesto viene richiamato altre volte nell'*Apocalisse* e sempre in rapporto a questo evento: al suono della settima tromba (compimento del «mistero di Dio»), dopo che l'inno angelico ha salutato l'inaugurazione del regno messianico (cf. *Ap.* 11, 16); dopo il versamento della settima coppa (morte di Cristo) che ha determinato la distruzione di Babilonia e dopo l'inno angelico che ne celebra la caduta è menzionata di nuovo la prosternazione dei ventiquattro Anziani e dei quattro Esseri viventi.

Anche in questi due casi la prosternazione del mondo angelico è menzionata in relazione alla morte di Cristo e ai due effetti da essa prodotti: la salvezza dell'umanità (inaugurazione del regno di Dio) e distruzione delle forze malvagie (caduta di Babilonia). Il significato di questo accostamento tra la scena allegorica della sottomissione angelica e la morte di Cristo è trasparente: con il suo sacrificio Gesù Cristo è diventato l'unico mediatore tra Dio e l'umanità, sostituendo in questo modo gli angeli sia nella funzione di governo (egli è Re dei re, Signore dei signori: *Ap.* 17, 14; 19, 16) sia nella funzione di ministri del culto. All'apertura del settimo sigillo infatti si fa silenzio nel cielo come per mezz'ora (*Ap.* 8, 1), vale a dire: ha termine nel cielo la liturgia angelica descritta nel capitolo IV per il periodo in cui Cristo rimane nel sepolcro. La liturgia riprenderà con la risurrezione di Cristo, e sarà ancora lui, come già nel sacrificio della croce, il Sommo sacerdote. Tale, oltre che come Re e Giudice, egli appare a Giovanni nell'isola di Patmos «nel giorno del Signore». In quella visione egli appare tenendo sette stelle, che spiega essere gli angeli delle chiese (*Ap.* 1, 19). Nel prologo della lettera a Efeso (*Ap.* 2, 1) questo tenere in mano è espresso con il verbo greco κρατέω (dominare, sottomettere, tenere in pugno). Il senso è chiaro: con la sua morte Cristo è diventato il Signore anche degli angeli che prima erano i signori del mondo. Da quel momento,

essi sono diventati «gli angeli delle chiese» (*Ap.* 1, 20), «compagni di servizio» dei fedeli, come dice l'angelo a Giovanni negli episodi sopra ricordati *.

* Ho ripreso qui, per svilupparli e approfondirli, alcuni punti relativi all'angelologia e alla demonologia di Giovanni da me già affrontati nel saggio *Apocalisse prima e dopo* (Torino, SEI, 1980, 1993[5]) e nell'articolo *Angelologia e demonologia nell'Apocalisse di Giovanni*, in *L'autunno del diavolo*. Atti del convegno «Diabolos, Dialogos, Daimon» (Torino 17-21 ottobre 1988), I, a cura di E. Corsini e E. Costa, Milano, Bompiani 1990, pp. 189- 198. Nel medesimo volume segnalo, come presupposti per il mio attuale intervento, i contributi di X. Léon-Dufour (*Satana e il demoniaco nei vangeli*, pp. 143-154) e di P. Rossano (*Diabolos-Daimon nel corpus paolino*, pp. 181-188). Per gli sviluppi dell'angelologia e della demonologia nel mondo giudaico rinvio al saggio di P. Sacchi, *Storia del secondo tempio.* Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C., Torino 1994, in particolare il cap. III della parte IV, pp. 302 ss. Sul capitolo XII dell'*Apocalisse*, fondamentale per l'angelologia e la demonologia di Giovanni, rinvio al mio articolo *La donna e il dragone nel capitolo XII dell'Apocalisse*, in *Miti di origine, miti di caduta e presenza del femminino nella loro evoluzione interpretativa.* Atti della XXXII Settimana Biblica Nazionale (Roma 14-18 settembre 1992), a cura di L. Prato, Bologna 1994, pp. 255-266.

Claudio Moreschini

IL DEMONE NELLA CULTURA PAGANA DELL'ETÀ IMPERIALE

Demone platonico e demone popolare

La credenza nei demoni, a proposito della quale siamo informati già per la religione della Grecia classica, si diffonde ampiamente in età imperiale, della cui cultura si può ben dire che costituisca una componente essenziale [1]. Si suole dire che la fede nell'esistenza del demone era dovuta all'esigenza dell'uomo di quell'epoca di mediare la infinita trascendenza che separa il mondo terreno dal dio. Questo, certo, è possibile per il platonismo, ed è dettagliatamente esposto, ad esempio, da Giamblico; lo dicono anche Apuleio ne *Il demone di Socrate,* cioè un platonico, che espone il sistema demonologico della sua scuola, debitamente adattato alla società del secondo secolo dell'età imperiale, e Massimo di Tiro, contemporaneo di Apuleio, che conosce superficialmente la filosofia platonica. Va tenuto presente, però, che la spiegazione di Apuleio e di Massimo non è ispirata solamente a questa istanza di carattere religioso: quegli scrittori ci dicono, infatti, che la necessità di postulare l'esistenza del demone è dovuta alla struttura della realtà dell'universo, che è un tutto unico e coerente, armoniosamente collegato in ogni sua

[1] Per una succinta storia di essa, bene informato è F.E. Brenk, S.J., *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period* in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, XVI 3, Berlin-New York 1986, pp. 2068-2145.

parte, senza iati al suo interno, per cui, come esistono esseri animati negli altri elementi di questo mondo, ne debbono esistere anche nell'aria (gli uccelli, infatti, sono sostanzialmente animali terrestri come gli altri). Una volta stabilita la esigenza di collocare il demone nella scala dell'universo, si afferma anche, sulla scorta dell'insegnamento del *Simposio* platonico (cf. 202de), che il demone ha l'incarico di essere ministro degli dèi e interprete degli uomini [2], portando agli uni le preghiere e le suppliche, agli altri gli ordini. Ma bisogna osservare che questa esigenza manifestata dal platonismo dell'età imperiale (e, all'interno di esso, più o meno accentuata dall'uno o dall'altro filosofo) si fonda su di un aspetto soltanto della dottrina platonica, cioè quella del demone intermediario, derivata dal *Simposio:* non se ne deve trascurare un'altra, che sostanzialmente dà significato e giustificazione alla prima, e cioè quella di attribuire, in qualche modo, a dio la creazione dell'universo, e, di conseguenza, garantirne ancora adesso la presenza nelle vicende umane: aspirazione, questa, che si ricava soprattutto dal *Timeo,* nel quale il demiurgo, se crea le realtà superiori, affida agli dèi inferiori la creazione del mondo [3]. L'enoteismo, che oramai era comunemente professato dalle persone colte [4], considerava esistenti al di sotto del dio sommo, astrattamente inteso (cioè un dio non personale), gli dèi

[2] Il termine, che risaliva al *Simposio* platonico, fu interpretato in modo molto più pregnante da Agostino, che, nella sua dura polemica con Apuleio nell'ottavo e nono libro de *La città di Dio,* contrappose al demone, intermedio tra dio e gli uomini, il Cristo, vero mediatore (cf. IX 15; C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo,* Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria», Studi LI, Firenze 1978, pp. 240-254, p. 254).

[3] Tutto questo è limpidamente messo in luce da P.L. Donini, *Nozioni di* daimon *e di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo d.C.,* in: AA.VV., *L'autunno del diavolo,* vol. I, a cura di E. Corsini e E. Costa, Milano 1990, pp. 37-50, soprattutto pp. 39-41.

[4] Abbiamo fatto alcune considerazioni a questo riguardo in: *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina dell'età imperiale* in *Platonismus und Christentum.* Festschrift für Heinrich Dörrie herausgegeben von H.-D. Blume und Fr. Mann, JAC Ergänzungsband 10, 1983, pp. 133-161

delle singole religioni locali, sulla cui esistenza e sulla cui vera realtà, per quanto essi non corrispondessero certo agli dèi della religione omerica o tradizionale, non si avevano dubbi. È verisimile, se mai, che la convinzione dell'esistenza del demone fosse viva in età imperiale tanto quanto lo era stata nella Grecia dei secoli anteriori, senza che ciò implicasse in ogni caso il bisogno di mediare tra il divino e l'umano, e che la diffusione di tale credenza significasse, se mai, un aumento della religiosità dell'epoca.

È esistita, poi, come è noto, una demonologia cristiana, di origine tardo-giudaica e ben attestata in Filone d'Alessandria, il cui svolgimento è stato contemporaneo a quello della demonologia pagana [5]; con questa, la demonologia cristiana possiede in comune alcune convinzioni, cioè che il demone possa essere malvagio – anzi, con il procedere del tempo il cristianesimo ha elaborato la distinzione tra angelo e demone, riservando solo a quest'ultimo la natura malvagia. Ma non è questo il problema a cui vogliamo accennare in questo contesto, dato che una storia della demonologia antica richiederebbe ben altro che le seguenti, limitate considerazioni. Qui vogliamo osservare, in via preliminare, che la certezza del cristiano dell'esistenza del demone e la paura che egli prova per la sua malvagità sovrumana ci sono attestate da una serie di testimonianze, letterarie o di tipo popolare, estremamente variegate; al contrario, il pagano manifesta la sua credenza nei demoni in un modo che solitamente non implica un atteggiamento di terrore, ma solo di reverenza, attraverso scritti che, come la generalità degli scritti del paganesimo antico, debbono essere considerati come un prodotto culturale di un livello medio-alto: da qui il fatto che la dottrina demonologica pagana è quasi sempre dotta, quando non esclusivamente filosofica, e

e in: *Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica, Aufstieg und Niedergang...* II, 36, 7, pp. 5101-5133.

[5] A tal proposito, si legga ancora Brenk, *In the Light of the Moon...*, pp. 2098 sgg.

gli elementi di carattere popolare passano con molta difficoltà attraverso il filtro della elaborazione letteraria o filosofica, per cui essi sono raramente riscontrabili, e non sempre è agevole stabilire che cosa vi sia, in essa, di origine popolare.

Certo, dobbiamo guardarci dal risolvere tutta la demonologia nell'ambito della speculazione filosofica. Di solito a tal proposito si fa riferimento al platonismo, il quale, tra le varie scuole filosofiche, aveva elaborato una dottrina ben costruita e organica, e su tale demonologia molto si è scritto; ma non possiamo certo credere che nella cultura dell'epoca vi fosse solamente la filosofia platonica. O meglio, in tale cultura il platonismo era, sì, presente, ma rielaborato o, addirittura, semplificato e adattato agli intendimenti di chi scriveva e dei destinatari dello scritto. Ad esempio, talora si può riscontrare che concezioni di origine dotta, vale a dire, platonica, si siano mescolati a elementi di carattere popolare. Ci si deve domandare, dunque, in che modo tali elementi di origine filosofica e risalenti ad alcuni secoli prima, all'Atene del quarto secolo a.C., sono stati recepiti dalla cultura dell'età imperiale. Di questi differenti livelli di cultura filosofica possiamo presentare vari esempi. Lo stesso Plutarco, che per tanti aspetti è un platonico, presta volentieri orecchio alle credenze popolari relativamente ai demoni.

L'interesse per la realtà demoniaca appare forte, anche se non del tutto coerente, in Plutarco, che si rivolge soprattutto al sistema che più organicamente se ne era occupato, quello della scuola platonica[6]. Plutarco non riprende, però, la demonologia platonica senza apportarvi alcuna modifica, ma i suoi interventi personali sono sempre difficilmente percepibili, perché davanti

[6] Sul platonismo della demonologia plutarchea rimandiamo, da ultimo a: J. Dillon, *The Middleplatonists*, London 1977, pp. 216-225 e, sul complesso di essa, a F. Brenk, *In the Light of the Moon...* pp. 2117-2130; *An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II,36,1, pp. 248-349, soprattutto pp. 275-294; *I veri demoni greci «nella nebbia ammantellati»? Esiodo e Plutarco*, in: AA.VV., *L'autunno del diavolo*, I, pp. 23-35.

ad ogni problema egli si comporta con estrema libertà, impiegando e modificando le fonti a cui attinge. Ad esempio, tale dottrina non è presente in quelle trattazioni di carattere filosofico-religioso dove ci aspetteremmo di trovarla, come nel dialogo *Sull'amore,* ove sarebbe stato logico che Plutarco utilizzasse la dottrina del *Simposio,* dialogo centrale per la demonologia platonica; secondo alcuni studiosi, la credenza nei demoni sarebbe stata abbandonata dallo scrittore negli ultimi anni della sua vita. In un'opera giovanile, *Sulla superstizione,* egli critica la fede nei demoni malvagi, ma ritiene comunque che i sacrifici umani che si solevano fare a Cartagine servivano per allontanare proprio i demoni malvagi e che i riti apotropaici erano destinati a degli esseri di questo genere. Spirito rivolto al passato glorioso della Grecia, Plutarco cerca di restaurare il culto delfico scrivendo *Il venir meno degli oracoli,* o ricostruendo l'ambiente di Socrate e della Tebe di Epaminonda ne *Il demone di Socrate.* Ne *Il venir meno degli oracoli* (10,415A sgg.) egli presenta con notevole fedeltà la dottrina platonica del demone, quale essere intermedio tra gli dèi e gli uomini e costituente un collegamento tra gli uni e gli altri; la sua natura, aggiunge inoltre Plutarco, è simile a quella della luna e può essere concepita, sul piano geometrico, come un triangolo (e questa sarebbe una elaborazione che risale a Senocrate) (416D). La questione della presenza di dottrine di Senocrate in Plutarco, assai dibattuta nei primi decenni di questo secolo, ora sembra meno stimolante. Ma (e questo è il problema) siffatta dottrina è presentata in quell'opera plutarchea da un interlocutore secondario, Cleombroto, al quale non è affidato il compito di esporre il pensiero dell'autore in senso pieno. Così, non sappiamo fino a che punto Plutarco esponga dottrine proprie o presenti forme di superstizione, alle quali, però, non aderisce, quando Cleombroto pensa che si debba ricorrere alla demonologia per spiegare il declino degli oracoli nella Grecia dell'epoca: essi sarebbero affidati a dei demoni, i quali possono invecchiare e perire, come sarebbe avvenuto al grande Pan (17,419BE). Ancora, apprendiamo, sempre da Cleombroto, anche la credenza popolare che esistano demoni malvagi, e si citano esempi della

loro malvagità (es. 14,417DE); Cleombroto cerca poi di sostenere siffatta credenza, che il demone sia malvagio, ricorrendo alla dottrina platonica, e propone anche l'ipotesi, che ritroveremo poi in Apuleio e nella successiva scuola platonica, che i demoni possano essere, oltre che degli spiriti intermedi tra gli dèi e gli uomini, anche le anime incarnate. Il demone malvagio sarebbe il responsabile delle empietà che il mito ci riferisce: questo è ripetuto anche nello scritto su *Iside e Osiride* (361EF). Questa convinzione, che esistano demoni/anime malvage, che sono costrette ad incarnarsi a causa dei loro desideri immondi si trova anche in Filone di Alessandria (*I giganti* 17-18).

Assai problematica è un'altra trattazione della demonologia, da parte di Plutarco, e precisamente là dove, nella conclusione de *L'E di Delfi* (393F), al dio unico, trascendente, identificato con Apollo (interpretato come *a-polys,* cioè «non molteplice»), viene contrapposto un demone chiamato Ade, che preannuncia la identificazione neoplatonica di Ade con il demiurgo del mondo sublunare. Questa interessante dottrina trova uno stretto parallelo in un passo del trattato su *Iside e Osiride* (369E-370C), ove tale dualismo è fatto risalire da Plutarco stesso, con buona conoscenza dei fatti, alla dottrina di Zoroastro. Questo demone produce la dissoluzione e la generazione, mentre il dio è la causa del permanere e dell'eternità.

L'esistenza di demoni malvagi è sostenuta ancora da Plutarco, come già si è detto, nel trattato su *Iside e Osiride,* ove essa serve a spiegare gli eventi del mito ed è collegata alla soluzione dualistica del problema dell'origine del male (cf. 26,361A sgg.). Il demone buono, comunque, viene identificato in Osiride, e l'interpretazione del mito di Osiride è inquadrata nel più ampio complesso della demonologia. Infatti, come Plutarco dice anche ne *Il venir meno degli oracoli* e ne *Il volto della luna,* il demone prende parte alle punizioni dei malfattori. Non si tratta, però, della stessa dottrina presentata da Cleombroto ne *Il venir meno degli oracoli:* ne *Il volto della luna* Plutarco afferma che i demoni puniscono le anime malvage non per bassi istinti, ma per un dovere di giustizia (944D). Questo avviene nella luna, che è il luo-

go connesso alla realtà dell'anima, ed in cui le anime ascendono dopo la loro morte. Purificatesi, dall'anima stessa si stacca l'intelletto (a guisa di una seconda morte), che ascende poi al sole, al quale è collegato per natura. Un'ascesa attende l'anima, che può diventare eroe, poi demone e infine dio, come è simboleggiato dal mito di Osiride: secondo Hani [7], questa dottrina plutarchea deriverebbe da una interpretazione greco-alessandrina della religione egiziana.

Quanto a *Il demone di Socrate,* l'operetta sembra essere quella che più direttamente si aggancia alla tradizione platonica, ma la demonologia viene rielaborata secondo dottrine neopitagoriche, che possono fornire una adeguata fede religiosa ai contemporanei di Plutarco. I demoni sarebbero delle anime uscite dai corpi, alcune delle quali devono affrontare la loro purificazione. *Il demone di Socrate* contiene un interessante mito escatologico, da cui apprendiamo che la luna, concepita come un'isola, appartiene ai demoni, e che in essa ha luogo la rinascita degli uomini. Il demone costituisce la parte veramente immortale dell'uomo, cioè la sua anima razionale, il *nous,* che, in un certo senso, non è interno come solitamente si crede, ma esterno a noi.

Nelle *Vite* si incontrano casi in cui un demone interviene nelle vicende umane [8]; gli esempi più noti sono quello della *vita di Antonio,* nella quale si introduce il demone di Antonio che trema davanti a quello di Ottaviano (cap. 33), quello della *vita di Bruto* (cap. 14) e della *vita di Cesare* (cap. 66), ove un demone conduce Cesare alla morte davanti alla statua di Pompeo. L'esempio più famoso è quello della *vita di Bruto* (cap. 36), ove è narrata l'apparizione dell'essere malvagio e terrificante che informa Bruto di essere il suo demone malvagio, che lo attende a Filippi.

[7] Cf. J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque,* Paris 1976, pp. 225-232.

[8] Spesso, però, *daimon* nelle *Vite* significa sostanzialmente soltanto il destino dell'uomo.

In conclusione, Plutarco cerca di chiarire la natura e la funzione del demone, della cui esistenza egli era informato anche dalla tradizione letteraria, e da Esiodo in primo luogo, che egli ben conosceva. Un primo tentativo in tal senso è contenuto, quindi, nel dialogo su *Il venir meno degli oracoli,* ancora molto condizionato dalle convinzioni popolari e tradizionali; nelle opere successive Plutarco cerca di giungere a nuove soluzioni. Egli tende a identificare il demone con l'anima, che si trovi nel corpo o fuori del corpo; in questo secondo caso, bisogna vedere quale sia il destino finale dell'anima-demone. Di grande significato, pertanto, è la separazione dell'intelletto dall'anima, che implica la contemplazione delle idee, spesso identificate con dio. Secondo il Brenk [9] e il Dillon [10], Plutarco era scettico circa l'opportunità di inglobare nella propria filosofia la dottrina dei demoni. Ne *Il venir meno degli oracoli* e nella *Vita di Bruto e di Dione,* egli se ne serve, e ne riconosce l'aspetto sensazionale, ma, a quanto pare, solo per rifiutarlo. Secondo il Babut, invece [11], Plutarco sarebbe stato interessato alla demonologia molto più degli Stoici, perché avrebbe sperato di risolvere il problema del male per mezzo di essa; essa aprirebbe la strada al successivo neoplatonismo.

Se Plutarco domina la cultura tra il I e il II secolo, la tradizione platonica nel secolo successivo si diffuse anche in occidente [12]. Nell'Africa romana dell'età degli Antonini, Apuleio rap-

[9] Cf. Brenk, *In the Light of the Moon* cit., p. 2129.

[10] Cf. Dillon, *op. cit.*, p. 221 e 224.

[11] Cf. D. Babut, *Plutarque et le Stoïcisme,* Paris 1969, pp. 419-421.

[12] Platone, come è noto, non aveva ancora costituito una vera e propria demonologia, pur presentando nei suoi dialoghi alcuni accenni al demone, che servirono come base al platonismo posteriore; in particolare, la trattazione platonica ritenuta successivamente canonica per la dottrina del demone è quella del *Simposio,* là ove si parla (cf. 202 sgg.) della natura intermedia del demone e della sua funzione di «portatore agli uomini degli ordini degli dèi, al dio delle preghiere e delle suppliche degli uomini». Un buon riesame della questione ci è fornito da J. Beaujeu, nella introduzione alla sua edizione dell'Apuleio filoso-

presenta in modo molto interessante la commistione di interessi strettamente filosofici e di atteggiamenti più ampiamente divulgativi, alla maniera della sofistica a lui contemporanea. Autore di un manuale di filosofia platonica (*Platone e la sua dottrina*), senza dubbio schematico e povero di idee, ma che alla critica più recente appare un'interessante testimonianza della storia del platonismo anteriore a Plotino e, soprattutto, del platonismo latino, Apuleio dedicò alla dottrina dei demoni anche una conferenza [13], tenuta in una città africana non meglio identificata, quella su *Il demone di Socrate* (lo stesso titolo del dialogo di Plutarco): in questa conferenza la demonologia è presentata già organicamente formata e stabilita nei suoi collegamenti [14]. Base di

fo (cf. Apulée, *Opuscules philosophiques et Fragments.* Texte établi, traduit et commentée par J. Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres 1973, pp. 183-247).

[13] Quest'operetta è preceduta, nella tradizione manoscritta, da alcuni frammenti di altre orazioni di Apuleio, l'ultimo dei quali, posto immediatamente prima de *Il demone di Socrate,* accenna ad una presentazione in greco di una non meglio identificabile «medesima dottrina» (scl. uguale a quella che sarà contenuta poi nella orazione su *Il demone di Socrate*). Poiché, fino alle più recenti edizioni, si pensava che i frammenti suddetti costituissero il prologo de *Il demone di Socrate,* se ne è dedotto che Apuleio avrebbe presentato la sua demonologia anche in una conferenza in greco. Ma il Beaujeu, nella sua edizione Budé già citata sopra, ha confutato definitivamente l'ipotesi che i frammenti costituissero il prologo de *Il demone di Socrate,* per cui non si può ricavare dal frammento in questione alcuna prova che Apuleio avesse ripetuto in greco le sue considerazioni sulla demonologia.

[14] A proposito dell'interesse di Apuleio per la demonologia, bisogna osservare che egli poteva trovare una conferma per essa in Plutarco, cioè in uno scrittore che egli anche altrove dichiara esplicitamente di conoscere (cf. *Metamorfosi* I 2). La demonologia di Apuleio, tuttavia, non appare influenzata da quella, così mutevole e asistematica, di Plutarco, ma è molto più aderente alla tradizione platonica e conserva più fedelmente la dottrina di Senocrate. Sulla demonologia di Apuleio ha scritto anche P. Siniscalco, *Dai mediatori al mediatore. La demonologia di Apuleio e la critica di Agostino,* in: AA.VV., *L'autunno del diavolo,* I, pp. 279-294, a cui ho rivolto fondate critiche altrove per quanto riguarda certe sue osservazioni e prese di posizione (cf. Apuleio, *La magia.* Introduzione, traduzione e note di C. Moreschini, B.U.R. L786, Milano 1990, p. 54 n. 26).

essa è la posizione mediana del demone: essa si coglie nell'ambito fisico, per cui il demone è corporeo come gli uomini, ma di un corpo più sottile, e si trova in una regione intermedia tra gli dèi e gli uomini, cioè nell'aria; è eterno come quelli, ma sottoposto alle passioni, come questi; e nell'ambito etico-religioso, per cui il demone è intermediario tra gli dèi, che non hanno contatto con gli uomini, e gli uomini stessi. Questa dottrina demonologica, che riprende, come già si è detto, spunti del *Simposio* platonico, era stata considerata in passato come una elaborazione dell'Antica Accademia [15], e più in particolare di Senocrate, sul cui ruolo, quale organizzatore della demonologia medioplatonica, si è forse troppo insistito [16]. A Senocrate, infatti, sarebbe da ricondurre [17] un'affermazione che si legge ne *Il demone di Socrate* (cf. 15,153), cioè che è detto *eudaimon* (felice) colui che possiede dentro di sé un buon *daimon,* spunto ripreso da un contemporaneo (o poco posteriore) di Apuleio, Alessandro di Afrodisia: «se per ciascuno l'anima è il suo demone, come ritiene Senocrate, felice è chi ha un'anima buona; ma è il saggio che ha un'anima buona; quindi il saggio è felice» [18].

Tuttavia, che la demonologia platonica dell'età imperiale debba essere ricondotta nel suo complesso proprio a Senocrate, attualmente non è più creduto con la medesima sicurezza di un tempo. È più verisimile che la elaborazione di tale dottrina non sia da attribuirsi, innanzitutto, ad una singola persona, per

[15] Non si legge, infatti, in Platone l'affermazione che il demone deve abitare una regione intermedia, perché è costituito di una natura intermedia; lo afferma l'*Epinomide,* che distingue i cinque elementi dell'universo e, in tale ambito, attribuisce una precisa sede ai demoni.

[16] Cf. quanto scrive M. Isnardi Parente in: Senocrate-Ermodoro, *Frammenti.* Edizione, traduzione e commento a cura di Margherita Isnardi Parente, *La Scuola di Platone...* Volume terzo, Napoli 1982, pp. 29-30.

[17] Cf. Senocrate-Ermodoro, *Frammenti,* cit., pp. 241 e 421-422 (= framm. 238 Isnardi: «perciò un buon desiderio dell'anima è un buon dio ...Perciò alcuni ritengono ...che gli *eudaimones* si dicano felici perché hanno in sé un demone buono, cioè un'anima perfetta in virtù»).

[18] Cf. framm. 237 Isnardi.

quanto animata dallo spirito sistematico che avrebbe avuto Senocrate; poi, che essa sia il prodotto di epoche successive, più recenti, anche per l'influsso dello stoicismo, o come conseguenza della polemica contro di esso, che riconosceva l'esistenza degli dèi locali quale manifestazione del Logos universale. Non va dimenticato, del resto, che l'Accademia fra il quarto e il primo secolo avanti Cristo aveva attraversato un periodo in cui l'interesse per la religione era assai scarso, in quanto la forza portante della speculazione accademica era rivolta soprattutto al problema della conoscenza, risolto in senso scettico [19], per cui è verisimile che solo dalla metà del primo secolo a.C. sia stata ripresa la discussione relativa alla essenza e alla funzione del demone.

Ordunque, Apuleio ne *Il demone di Socrate* traccia innanzitutto una gradazione della realtà divina: al vertice sta il dio sommo, inconoscibile e inesprimibile di cui parla Platone nel *Timeo;* al di sotto, gli dèi visibili, cioè le stelle, che si muovono nel cielo (anche questa attribuzione della natura divina agli astri deriva dalla dottrina tardoplatonica e dall'*Epinomide*), quindi i demoni, che vivono nell'aria e sono invisibili. Si possono distinguere, sostanzialmente, due generi di demoni: il primo è quello di cui già si è detto, cioè l'anima dell'uomo, sia quando è ancora nel corpo, sia quando ne è uscita, vale a dire, per i Romani, il *Genius,* nel primo caso, il *Lemur* (che può essere *Lar familiaris,* il dio protettore del focolare domestico, o *Larva,* a seconda che in vita sia stato buono o malvagio [20]), nel secondo [21]; qualora il demone

[19] Secondo la vecchia ipotesi del rinnovamento del platonismo ad opera di Antioco di Ascalona (il quale, in realtà, stando a quanto dice Cicerone, era un vero e proprio stoico), la demonologia della Antica Accademia sarebbe stata «riscoperta» insieme al Platone dogmatico nel corso della successione Antioco - Eudoro - Ario Didimo. Oramai poco si crede a questa costruzione, che era ritenuta valida fino a trenta anni fa, circa.

[20] Come si vede, dunque, anche Apuleio, come già Plutarco, credeva nell'esistenza di demoni malvagi, un'eventualità, questa, che fu respinta dai platonici di più rigorosa fedeltà alla dottrina del maestro.

[21] Si osservi questa identificazione tra il *daimon* greco e il *Genius* latino:

sia buono, può anche essere chiamato «dio» ed essere onorato con templi e riti sacri, secondo le varie religioni locali (15,152-154). Inoltre, il demone possiede un'altra importante funzione, cioè quella di essere custode e testimone della vita di ciascun uomo, funzione che conserverà anche quando, dopo la morte, l'uomo si presenterà ai giudici infernali e dovrà confessare tutta la propria vita: allora il demone sarà presente, a controllare se egli dice il vero o il falso; esso, quindi, è come la coscienza dell'uomo, in questa vita e nell'aldilà [22] (16,154-155). Questo demone personale, che è custode e consigliere, ed è assegnato a tutti indistintamente, se si trova ad essere presso un uomo sapiente, come è stato il caso di Socrate, è da costui religiosamente venerato; esso, inoltre, appartiene al genere più venerabile di demoni, quelli che non sono mai entrati in un corpo umano, ed eseguono determinati compiti, come Amore e il Sonno (16,155-156) [23].

La demonologia ha una posizione centrale nella interpre-

essa risponde, come pure l'impiego dei termini che designano le anime dei defunti, all'intento di Apuleio, di divulgare tra i suoi ascoltatori di lingua latina la demonologia in cui credeva, di origine greca.

[22] Cf. 15,150-16,156.

[23] Accenniamo al fatto che altrove, e precisamente nella novella di Amore e Psiche, contenuta nelle *Metamorfosi*, Apuleio presenta Amore come un dio, certo per influsso della tradizione letteraria. Siccome, tuttavia, molti critici (a nostro parere, a torto) insistono a vedere nella novella una valenza filosofico-religiosa, vogliamo ricordare che, in tal caso, non sarebbe da escludere la presenza della demonologia nella novella apuleiana, nel senso che, lì, Amore potrebbe essere un demone, in conformità a quanto si dice ne *Il demone di Socrate*. Cf. il nostro accenno in *Apuleio e il platonismo*, cit., p. 42. Colgo l'occasione per osservare che il medesimo aggancio tra l'Amore delle *Metamorfosi* e l'Amore di cui parla *Il demone di Socrate* è proposto anche nel recente volume di C.C. Schlam (*The Metamorphoses of Apuleius*, London-North Carolina Press 1992, p. 13) come fosse una sua personale osservazione; purtroppo avviene sempre più frequentemente in molti studi di area anglosassone che la bibliografia non in lingua inglese sia quasi totalmente trascurata, e quella in lingua italiana sia considerata come si soleva dire del greco durante il Medioevo: *graecum est, non legitur*. Naturalmente si è scoperto poi che il Medioevo conosceva il greco più di quanto non si pensasse un tempo, mentre l'italiano

tazione della realtà secondo Apuleio. Essa, infatti, assume in lui sia l'aspetto più tecnicamente filosofico (e quindi è discussa nella sua sede specifica, cioè nel trattato su *Platone e la sua dottrina*[24]), sia in una conferenza con scopi di divulgazione culturale, come quella *Sul demone di Socrate*, sia, infine, nella *Apologia*, in una situazione in cui lo scrittore, accusato di magia e passibile, se reo convinto, di condanna a morte, non aveva molti motivi per abbandonarsi ad oziose e tranquille divagazioni filosofiche. All'azione dei demoni è ricondotta anche la divinazione: «Questo e altri episodi simili a proposito degli incantesimi magici e dei fanciulli io leggo presso molti autori, ma sono incerto se accettarli o negarli, sebbene io presti fede a Platone, secondo il quale si trovano situate nel mezzo tra gli dèi e gli uomini delle potestà[25] divine, intermedie per la loro natura e il luogo che abi-

rimane per molti (tra i quali C.C. Schlam) una lingua che non vale la pena conoscere.

[24] Cf. I 11,204-205. In questo passo Apuleio distingue tre generi di dèi: il primo è il dio trascendente, padre dell'universo come aveva insegnato il *Timeo*; poi vengono gli dèi-astri, e, infine, è detto con un ghiribizzo linguistico che rende più oscure le cose (meglio sarebbe stato se avesse detto semplicemente: *daemones*), «quelli che gli antichi Romani chiamarono *medioximi*»: è una parola rara, dell'uso religioso della Roma antica, che indica gli dèi della superficie terrestre, che stanno nel mezzo, in opposizione a quelli *superi* e a quelli *inferi*.

[25] Il termine merita considerazione, perché non è di origine platonica, ma si trova, ad esempio, frequentemente in Filone di Alessandria (cf. C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, cit., pp. 131-132), la cui importanza per il medioplatonismo emerge ogni giorno di più, grazie soprattutto agli studi di R. Radice. Anche noi, del resto, avevamo richiamato l'attenzione sull'importanza che possiede Filone come testimone della tradizione medioplatonica in *op. cit.*, pp. 72-73. Sulle *potestates* in Apuleio cf. anche F. Regen, *Apuleius Philosophus Platonicus*, Berlin-New York 1971, pp. 3-32. Inutile ricordare che sulla esistenza delle *dynameis*, intermedie tra il dio sommo e il mondo, si basa la teologia del *de mundo* aristotelico (un trattato su cui grava ancora la condanna di inautenticità), ripresa in ambiente latino proprio da Apuleio, che rende con *potestas* quel termine greco. Su questo problema bene ha scritto il Regen, nel lavoro sopra indicato. Importante, infine, il fatto che persino uno scrittore per molti aspetti lontano dal platonismo e poco interessato alla demonologia, co-

tano; esse sovrintendono a tutti i fenomeni divinatori e ai miracoli dei maghi...»[26]. Apuleio, come si sa, nell'*Apologia* non nega l'esistenza della magia, e ammette di essersi interessato alla magia filosofica, tesa a scoprire i segreti dell'universo, ben diversa dalla magia «nera», che si attua violando le leggi fisiche; anche per questo motivo egli merita, per la storia del platonismo, più attenzione di quanto non ne abbia ricevuta finora, in quanto tale distinzione preannuncia quella neoplatonica tra teurgia e goetia. Pertanto Apuleio si presenta come personalità significativa non solo della sua epoca, ansiosamente rivolta alle conoscenze magiche e misteriche, accanto a quelle filosofiche, ma anche della cultura del secondo secolo d.C., che siamo soliti designare con il titolo generale di «Seconda Sofistica» e che, intesa con significato lato, ma non per questo meno rigoroso, comprende anche la cultura latina. Nella Sofistica, e così pure in Apuleio, sofista latino, la tradizione retorico-letteraria si volge anche alla filosofia, e la abbraccia, nel tentativo di proporre una omogenea cultura umanistica, capace, appunto grazie agli strumenti retorici, di raggiungere i più ampi strati della popolazione dell'impero[27].

Una conferma di quanto stiamo dicendo ci è fornita da un contemporaneo di Apuleio, il retore Massimo di Tiro. Questi possiede una discreta conoscenza delle dottrine platoniche che circolano al suo tempo, tanto che assume un suo posto nella storia del medioplatonismo, ma a tale filosofia egli si accosta, ap-

me Galeno, ha sostenuto in una delle sue opere tarde, quella *Sulle mie convinzioni*, «la distinzione tra essenza e potenza divina, strutturalmente analoga a quella più comunemente diffusa tra i platonici di primo e secondo dio ...ed è mantenuta fermamente la tesi dell'intervento divino in questo mondo, manifestato dalle operazioni della (o delle) virtù del demiurgo...», come ha messo in luce P.L. Donini, *Nozioni di* daimon *e di intermediario* etc., cit., p. 45.

[26] Cf. Apuleio, *La magia*, cit., cap. 43.

[27] Abbiamo cercato di chiarire in modo più dettagliato questa nostra interpretazione esponendola in: *Elementi filosofici nelle Metamorfosi di Apuleio*, «Koinonia» 17/2,1993, pp. 109-123.

punto, con spirito di retore, che tratta, accanto ai problemi filosofici, i più svariati argomenti. Alla demonologia Massimo di Tiro dedica due orazioni (nn. 8 e 9), che mostrano notevoli affinità, non solo sul piano letterario (come è logico, trattandosi di conferenze di tipo sofistico), ma anche per il titolo (*Che cosa fosse il demone di Socrate*) con l'omonima opera apuleiana: ciò sta a mostrare la diffusione della demonologia nella cultura retorica. Nella prima orazione Massimo insiste sul fatto che era logico che Socrate, per la sua superiorità intellettuale e la purezza di vita, avesse accanto a sé un demone che lo consigliava, allo stesso modo in cui il demone è presente negli oracoli e risponde a coloro che lo interrogano (a Delfi, a Dodona, a Trofonio etc.: anche Massimo, dunque, crede che gli oracoli siano retti dai demoni). Quindi, lo scrittore si interroga sulla natura del demone: di esso parlava già Omero, che ci presenta Atena che trattiene Achille nel momento in cui sta per scagliarsi, pieno d'ira, su Agamennone [28], o che consiglia ripetutamente Odisseo. Atena, Era e gli altri dèi, infatti, non devono essere immaginati nella forma in cui li ha rappresentati la pittura o la scultura. Le potenze demoniache si accompagnano agli uomini migliori sia quando sono svegli sia quando dormono, o, in generale, li assistono nella loro ricerca della virtù. Il capitolo conclusivo dell'ottava orazione riassume, in un perfetto parallelismo con la conferenza di Apuleio, la demonologia platonica dell'età imperiale: dio, collocato nel luogo che gli compete, amministra con ordine il cielo; ma vi sono al suo servizio delle nature, che sono degli esseri immortali di secondo grado, collocati al confine tra la terra e il cielo, più deboli degli dèi, ma più potenti degli uomini, sottomessi agli dèi ma sovrintendenti alla vita degli uomini. È necessaria la loro esistenza, allo scopo di colmare lo iato che si apre tra il divino e l'umano, e a questo provvede la natura demoniaca che, quasi fosse un elemento di armonia, collega la debolezza umana con

[28] È lo stesso esempio che si legge in Apuleio, *Il demone di Socrate*, 11,145.

la potenza divina. E come i Greci sono separati dai barbari per la diversità della lingua, ma si instaura un rapporto reciproco tra Greci e barbari grazie alla attività dell'interprete, altrettanto avviene nel caso del demone, che è interprete e «traghettatore» tra gli uni e gli altri. Moltissimi sono gli dèi e svariatissime le loro attività. Alla natura del demone è dedicata la orazione successiva, che è un'evidente continuazione dell'ottava e contiene anch'essa dottrine che si riscontrano in Apuleio. Il demone possiede la natura passibile, come gli uomini, e la immortalità, come gli dèi: anche così si manifesta la loro funzione mediana e armonizzatrice dell'universo. Analoga è la qualità mediana che possiede l'elemento in cui i demoni abitano, e cioè l'aria: essa sta tra l'aridità della terra e la liquidità dell'acqua. Anche Massimo ritiene che il demone possa essere un'anima che si è dispogliata del proprio corpo, e anch'egli, come Apuleio, ritiene che molti siano i demoni che si occupano delle vicende umane, e ad essi sono elevati templi e in loro onore si celebrano determinati riti. Pertanto può essere una conclusione giustificata ritenere che Apuleio e Massimo di Tiro, entrambi sofisti, entrambi retori, esibissero, nelle loro conferenze, la demonologia che era propria dell'età antoniniana e severiana.

Costituiscono un esempio significativo di mescolanza di demonologia popolare e demonologia dotta (ispirata, quest'ultima, al platonismo contemporaneo), i cosiddetti *Oracoli Caldaici,* una serie di sentenze in versi (in esametri, com'era d'obbligo nella poesia oracolare), risalenti al secondo secolo dell'età imperiale e attribuite dagli antichi a due «profeti» di origine siriaca, Giuliano il Caldeo, e suo figlio, Giuliano il Teurgo. La presenza di dottrine platoniche nelle dottrine di questa raccolta non meraviglia, ma non per questo possiamo considerare gli *Oracoli Caldaici* come una pura e semplice testimonianza del platonismo dell'età imperiale: al contrario, la dottrina «caldea» è l'esempio emblematico della teosofia tardoantica, considerata in una prospettiva più ampia, non solo strettamente filosofica. La dottrina demonologica di questi testi oracolari assunse una fondamentale importanza in tutta la filosofia postplotiniana, da Porfirio a

Proclo, fino a Michele Psello. Giamblico e Proclo scrissero dei commenti, ora perduti, a tali *Oracoli,* che considerarono come un elemento essenziale della interpretazione platonica, manifestatasi attraverso la «filosofia barbara» (e sappiamo quanto fosse apprezzata, nella tarda antichità, la sapienza «barbara», cioè non ellenica, di origine egiziana o babilonese-caldea). Pertanto la testimonianza dei neoplatonici è essenziale per la ricostruzione della originaria dottrina di questi *Oracoli.* In particolare quella dello pseudo-Giamblico, che nel suo trattato su *I misteri* fa continuo riferimento ai «sapienti Caldei» o agli «Assiri» o ai «barbari» [29] e, soprattutto, riprende l'essenziale delle loro dottrine; un letterato cristiano di grande cultura e interessato al platonismo, come Sinesio di Cirene, utilizza la dottrina dei Caldei per la sua teologia trinitaria; ancora nel sesto secolo, il grande commentatore neoplatonico Damascio considererà gli *Oracoli Caldaici* un'autorevole fonte di verità filosofica; la rinascita platonica del XV secolo e Marsilio Ficino diffonderanno nella cultura europea siffatta teosofia [30].

[29] Il termine, nell'età imperiale, non aveva certamente più la valenza negativa che i Greci dell'età classica gli assegnavano, ma, tutto al contrario, implicava un valore particolare, riferito com'era ad una sapienza che, pur non essendo greca, era comunque autorevole, perché antichissima e proveniente dall'oriente.

[30] La metafisica degli *Oracoli* può essere così sintetizzata: essa vuole essere una rivelazione di carattere religioso, che pone al vertice della gerarchia dell'essere un dio, il padre, caratterizzato come il fuoco trascendente. Il padre è anche intelletto, e ha generato da sé il mondo intellettuale, e opera solamente attraverso questo «secondo intelletto». Tra l'intelletto paterno e il mondo si apre un abisso incommensurabile, colmato, appunto, dalla presenza degli esseri intermedi. Citiamo gli *Oracoli Caldaici* dalla edizione di E. des Places, Paris, Les Belles Lettres 1971; cf. anche *The Chaldean Oracles.* Text, Translation and Commentary by R. Majercik, Leiden 1989. Essenziale rimane, naturalmente, H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy...* Nouvelle édition par Michel Tardieu, Paris, Etudes Augustiniennes 1978, e utile l'ottima sintesi di C. Zintzen, in RAC, *s.v.* Geister. Per i rapporti degli *Oracoli Caldaici* con lo scritto su *I misteri,* cf. F.W. Cremer, *Die Chaldäischen Orakel und Jamblich* de mysteriis, Meisenheim am Glan 1969.

Michele Psello, il grande erudito bizantino dell'undicesimo secolo, interessato com'era alla filosofia platonica, ermetica e caldaica, scrivendo uno «Schizzo sommario (*Hypotyposis*) delle antiche dottrine dei Caldei», ci fornisce un breve, ma interessante riassunto di questa demonologia, la cui risonanza era giunta fino agli ambienti dotti dell'età bizantina. Lo scrittore ci riferisce (capp. 21-29 ed. des Places) che esiste, nella realtà, la seguente gradazione: dopo gli dèi vengono gli angeli, che sono ad essi simili e li accompagnano, quindi i demoni e per ultimi gli eroi (scl., gli eroi divinizzati, conforme all'antichissima credenza dei Greci, e che anche i medioplatonici, come Apuleio e Massimo di Tiro, considerano degli intermediari tra gli dèi e gli uomini). Che gli angeli siano gli accompagnatori degli dèi, è confermato anche dallo pseudo-Giamblico (*I misteri* 1,7) e Proclo (*Commento alla Repubblica* 1,91,19-25); come ci attesta Porfirio (*Il ritorno dell'anima* 285F Smith, presso Agostino, *La città di Dio* 10,26), essi ci manifestano la profondità dei pensieri divini; questa è l'invocazione che ad essi viene rivolta: «voi, che conoscete, perché lo pensate, l'abisso paterno al di sopra del mondo» (Proclo, *Commento al Cratilo,* p. 57,25 = framm. 18 des Places). Gli angeli caldei vengono designati da Proclo (*Teologia Platonica* 5,34) come «dèi immacolati»; analogo è quello che dice a tal proposito anche lo pseudo-Giamblico, *I misteri* 2,9,87-88: «le anime... nelle apparizioni degli arcangeli prendono uno stato immacolato, una contemplazione intellettuale, una potenza immutabile...». Viene così formulata con chiarezza quella che è l'esigenza essenziale della misteriosofia caldaica, che esprime e sintetizza l'intimo della spiritualità dell'epoca tardoantica, vale a dire l'elevazione dell'umano al divino. Essa viene attuata soprattutto nell'ambito della teurgia, dalla quale prese il soprannome uno dei due Giuliani, autori riconosciuti della dottrina caldaica.

Il termine «teurgia» significa, alla lettera, l'attività divina, e il teurgo è colui che esegue siffatta attività. Se il teologo è colui che parla di cose divine, il teurgo è colui che opera cose divine. Orbene, la teurgia, che sarà essenziale nella speculazione di

Giamblico, è già concepita dagli *Oracoli Caldaici.* Essa, nella speculazione neoplatonica (non diversamente da quanto aveva fatto, in Occidente, ad un livello più elementare Apuleio, come si è visto sopra), viene costantemente contrapposta alla goetia, cioè alla magia intesa nel suo significato più volgare, anche se gli stessi *Oracoli Caldaici* conservano ancora elementi di magia popolare: la goetia viene poi definitivamente eliminata dai neoplatonici del quarto e quinto secolo, i quali sono cultori esclusivamente della teurgia. Secondo questa dottrina, lo stesso teurgo perfetto appartiene al rango degli angeli (framm. 137-138 des Places); lo pseudo-Giamblico, a sua volta (cf. *I misteri* 2,2,69) osserva che l'anima, evidentemente quella del teurgo, può elevarsi fino alla classe maggiore degli angeli. Gli angeli purificano le anime, togliendo loro le macchie che provengono dal mondo della generazione e facendole risalire verso gli dèi, osserva Proclo, *Commento al Cratilo,* cap. 121.

Dopo gli angeli, secondo la testimonianza sopracitata di Psello, vengono i demoni, e, all'interno di essi, i Caldei distinguono tra demoni buoni e demoni malvagi. Questo passo può servire per individuare l'esistenza di un certo antagonismo o dualismo nella demonologia (come nella teologia) caldaica, che, invece, nella tradizione platonica non era così accentuato: esso ha luogo tra le forze che promuovono l'ascesa ieratica del teurgo e quelle che la impediscono e vogliono che gli uomini rimangano limitati al di sotto della sfera celeste (cf. Porfirio, *Il ritorno dell'anima* 287F Smith = Agostino, *La città di Dio* 10,27). È opinione dei Caldei che le apparizioni degli angeli siano mirabilmente belle, quelle dei demoni, invece, terribili (cf. Porfirio, *Il ritorno dell'anima* 290aF, presso Agostino, *La città di Dio* 10,10; pseudo-Giamblico, *I misteri* 2,3,71). La funzione degli esseri, che Giamblico chiama «demoni buoni» e che da Proclo (*Commento al Cratilo* 121; *Commento alla Repubblica* 2,154,17) sono equiparati agli angeli, in quanto come gli angeli purificano le anime, è assunta, nella dottrina caldaica, dagli *iynges.* L'*iynx* era impiegato negli incantesimi erotici, ove valeva come uccello incantatore. Il termine significava anche la trottola, che si faceva

ruotare nell'incantesimo, come apprendiamo da Teocrito (*Idilli* 2), e di essa i Caldei si servivano nel loro rituale (cf. Marino, *Vita di Proclo* 28). A seconda di come girava la trottola magica, in quel modo gli *iynges* potevano riprodurre in un circolo durevole il legame tra gli dèi e gli uomini. Nella teologia caldaica gli esseri designati con questi nomi sono intesi, alla maniera della dottrina platonica (cf. *Simposio* 202e) e accademica (cf. *Epinomide* 984e), che si è già vista in Apuleio, come dei veri e propri intermediari: questo è il significato del termine *diaporthmioi* («trasmettitori di messaggi») di framm. 78 des Places, che è riferito agli *iynges,* come si può ricavare anche da Proclo (*Commento al Cratilo,* p. 71,37; *Commento al Parmenide* col. 1199, 36). Questo stesso concetto del «trasmettere» si trova anche nello pseudo-Giamblico (*I misteri* 1,5,16-17). Essi non sono, comunque, i soli esseri intermediari, anche se risultano i più noti.

Gli *iynges* espongono i pensieri del Padre, cioè del culmine della Triade intelligibile, e sono mossi dal volere del Padre (cf. framm. 77 des Places; pseudo-Giamblico, *I misteri* 1,5). Ad essi compete, in primo luogo, una funzione ieratica. Essi debbono mettere il teurgo in collegamento con gli ordini superiori. Il Padre li ha inviati nel mondo per permettere l'ascesa degli uomini (cf. framm. 87), e, siccome gli *iynges* ci fanno conoscere i pensieri del Padre, per mezzo di essi il teurgo giunge a collegarsi con la volontà e con gli intendimenti del più alto tra gli esseri divini. Tutto ciò mostra quanto direttamente, nella teologia caldaica, dei pensieri filosofici, ispirati dal platonismo, si congiungessero a pratiche magiche. È notevole il fatto che agli *iynges* spetti anche una funzione cosmica. Come si legge nel framm. 79, ogni sfera celeste ha i suoi specifici conservatori, di natura intellettuale: questi sono, appunto, gli *iynges,* come ci dice Psello (*Commento agli Oracoli Caldaici* 1132d-1133a, pp. 170-171 des Places). Essi devono anche impedire che le anime, che sono già ascese al cielo, siano costrette da certi incantesimi a ridiscendere in terra, come ci fa sapere Ermia (*Commento al Fedro,* p. 163, 13 Couvreur).

Secondo gli *Oracoli Caldaici* esistono anche dei demoni

malvagi. Essi derivano dalla materia (framm. 88 des Places), che è molteplice e variata come i demoni stessi (cf. framm. 34; Psello, *commento* 1137a5; pseudo-Giamblico, *I misteri* 2,3). Questi demoni sono descritti come bestiali (cf. framm. 89 e 90); sono paragonati ai cani (framm. 156; cf. Proclo, *Commento alla Repubblica* 2,337,17). I demoni malvagi si muovono nelle sfere terrestri (cf. framm. 90-91; Psello, *commento* 1140c2), e di conseguenza essi, a differenza degli angeli, sono più scuri d'aspetto (cf. framm. 34; pseudo-Giamblico, *I misteri* 2,4; la preghiera del framm. 135 e Sinesio, *Inni* 1,245; pseudo-Giamblico, *I misteri* 2,6). I demoni malvagi incatenano gli uomini alla *heimarmene,* cioè al destino che vincola tutte le vicende umane (cf. *I misteri* 2,6; Psello, *hypotyp.* 23 = p. 200, 26 des Places). Con questo termine i Caldei intendono l'inserimento, l'incapsulamento dell'anima dell'uomo nel corpo e nella natura, in contrapposizione alla attività della provvidenza divina: per questo motivo al framm. 103, in cui si esorta a non accrescere l'importanza della *heimarmene,* si vuol dire, appunto, che non si deve concedere troppa potenza ai demoni malvagi. Essi sono considerati anche i responsabili delle malattie che tormentano gli uomini (cf. Psello, *daem. op.* PG 122,845A), e pertanto esiste, per ogni membro del corpo umano, una speciale difesa (*phylakterion*). Plotino (*Enn.* 2,9,14,14) si oppone energicamente a questa concezione, che era sostenuta anche dagli gnostici; invece Porfirio (*L'astinenza* 2,37-40) e lo scrittore de *I misteri* (2,6) seguono la concezione caldaica. La signora dei demoni malvagi è Ecate (cf. framm. 91; Porfirio, *La filosofia degli oracoli* 328F Smith); l'invocazione a Ecate fa parte della iniziazione ai misteri caldaici di Giuliano l'apostata, che fu opera del teurgo Massimo di Efeso, come ci racconta Gregorio Nazianzeno (*omelia* 4,55); il segno di Ecate sostituisce il segno della croce; quando si evoca Ecate, vengono cacciati i demoni inferiori (cf. *I misteri* 9,9). Si confondono con i demoni malvagi gli dèi ostili, gli *antitheoi,* i quali impediscono la consacrazione dell'anima umana (cf. Porfirio, *Il ritorno dell'anima* 288aF Smith; pseudo-Giamblico, *I misteri*

4,31; Arnobio, *Contro i pagani* 4,12; Eliodoro, *Le Etiopiche* 4,7,13).

In conclusione, la dottrina degli *Oracoli Caldaici* si presenta come un amalgama di concezioni platoniche (secondo le quali i demoni sono degli intermediari), probabilmente derivate dal contemporaneo medioplatonismo del secondo secolo, e di elementi di origine popolare, come la dottrina degli *iynges*.

Filostrato e la cultura dell'età dei Severi

Un altro esempio di questa cultura filosofico-religiosa, non specialistica come quella delle scuole di filosofia, ci è fornito da Filostrato, uno scrittore attivo nei primi decenni del terzo secolo, in età severiana. La sua *Vita di Apollonio di Tiana* presenta la medesima struttura gerarchica dell'universo che si è incontrata negli *Oracoli,* e che, in fondo, era sostenuta anche da Apuleio[31], vale a dire pone i demoni e gli eroi come intermediari tra gli dèi e gli uomini (sopra agli dèi, naturalmente, si trova il dio sommo): «Qualcosa di simile dobbiamo pensare anche a proposito del nostro universo, contemplandolo sotto l'immagine di una nave. Il posto principale e supremo va assegnato al dio che ha generato quest'essere, e quello successivo agli dèi che reggono le sue parti. Accettiamo infatti le opinioni dei poeti, dal momento che affermano esserci molti dèi nel cielo e molti nel mare, molti nelle fonti e nei fiumi, molti sulla terra e alcuni pure sotterra. Ma questi luoghi sotterranei, se pure esistono, preferiamo escluderli dall'universo, poiché vengono celebrati come sede dell'orrore e della morte»: queste parole, citate da Eusebio (*Preparazione del Vangelo* 4,13,1), sarebbero di Apollonio stesso, ma esse trovava-

[31] Solo che in Apuleio una tale classificazione degli esseri poteva essere ispirata a Platone, che l'oratore esplicitamente nomina nella sua conferenza. Da qui si può comprendere come certe dottrine dell'età degli Antonini e dei Severi fossero indifferentemente platoniche o non filosofiche, a seconda della persona che le professava: un esempio notevole del sincretismo culturale dell'epoca.

no sicuramente l'approvazione dello stesso Filostrato. Non è un caso, del resto, che Filostrato abbia scritto una specie di trattato di demonologia, cioè l'*Heroikòs*. La demonologia di Filostrato, comunque, è di tipo più popolareggiante e meno astratta di quella dei platonici. I demoni appaiono nella *Vita di Apollonio* assai spesso con caratteristiche negative; essi sono dominati dalle passioni, secondo le credenze popolari al riguardo, che già abbiamo visto in Plutarco. In 3,38 Apollonio incontra un demone «di indole beffarda e menzognera», che è innamorato di un bellissimo giovane ed esercita su di lui il proprio potere: un sapiente indiano, presso il quale Apollonio si è recato, è in grado di frenare la dissolutezza del demone. Un altro demone malvagio è quello che, ad Efeso, ha scatenato una pestilenza (cf. 4, 10); un altro ancora è quello che, a Corcira, si è impossessato di un giovinetto e lo costringe a dei comportamenti indecenti (4,19). Apollonio stesso guarirà questo giovane, che ci appare descritto in modo analogo ai tanti indemoniati del Vangelo, e la guarigione sarà così radicale che il giovane «fu preso da amore per la vita dei filosofi, assunse il loro abito e adottò le abitudini di Apollonio» (4,20). Un altro personaggio della *Vita di Apollonio*, Menippo, si innamora di una donna che si rivela poi un'empusa (4,25); un satiro reca violenza alle donne di un villaggio dell'Etiopia (6,27). Certo, introducendo nella sua narrazione tutti questi racconti, Filostrato indulge al divertimento del raccontare, di cui è mezzo essenziale l'elemento favoloso e fantastico, ma anche le invenzioni hanno una loro origine e una loro causa, e sono radicate nelle convinzioni e nelle credenze dello scrittore. Probabilmente Filostrato, come si è detto, segue una forma di demonologia popolare, analoga, per certi aspetti, a quella che ci presentano Plutarco e gli *Oracoli Caldaici*, e molto lontana da quella filosofica del platonismo [32].

[32] Anche il Brenk osserva (*In the Light* cit., p. 2141): «non vi è una demonologia organica dietro la *Vita di Apollonio* ... nonostante la sua introduzione di tipo pitagorico, l'opera è sostanzialmente non filosofica».

La tradizione platonica subisce, nel terzo secolo, ad opera di Plotino, una trasformazione ed un rinnovamento, che contemporaneamente implicano anche un ritorno alla genuina interpretazione di Platone. Plotino è poco sensibile alle istanze oscuramente teosofiche che avevano caratterizzato alcuni dei platonici precedenti, o che avevano dominato nella cultura della sua epoca, come quelle rappresentate dagli *Oracoli Caldaici*. La sua filosofia è certamente interessata alla trascendenza, ma Plotino intende raggiungerla senza servirsi del demone o di qualsiasi altra realtà intermedia. Le sue considerazioni sulla demonologia platonica sono sostanzialmente scarse, e danno l'impressione di essere un mero sguardo retrospettivo, senza che il filosofo nutrisse per essa un particolare interesse. I demoni sono, dopo gli dèi, un'entità di secondo grado, una seconda natura (*Enn.* 3,2,11,7), collocati, come vuole la tradizione, in una sede intermedia (3,5,6,12; 2,3,9,46); posti dopo gli dèi visibili (cioè i pianeti e le stelle, secondo la tradizione), abitano la sfera sublunare e il mondo sensibile (3,5,6,19). L'anima cosmica li ha prodotti per l'utilità del tutto, che essi contribuiscono a completare (è lo stesso ragionamento dell'*Epinomide* e che si trova anche in Apuleio) (3,5,6,31-33). In polemica con gli gnostici, Plotino sostiene con decisione la dottrina della tradizione platonica, che non esistono demoni malvagi (2,9,9,27) che arrecano malattie (2,9,14,14). Anche i demoni punitori non sono, a ben guardare, dei demoni malvagi (4,8,5). Dai demoni veri e propri debbono essere distinte le anime che hanno abbandonato il corpo umano e continuano ad essere benefiche (anche questa distinzione era presente in Apuleio) (4,7,15,7). In quanto esseri intermedi, i demoni non possono essere ancorati alla materia, e comunque non sono completamente immateriali e non entrano nell'ambito degli dèi. Per essi Plotino impiega l'insolita espressione di «materia intelligibile» (3,5,6,45), una concezione, questa, che costituisce lo spunto iniziale per l'elaborazione della successiva dot-

trina del pneuma come «veicolo» dell'anima. Poiché sono composti di materia, è possibile che i demoni si presentino agli uomini in forma di fuoco o di aria, ma non è logico credere che essi siano effettivamente formati di quegli elementi (3,5,6,37-45): in questo, Plotino si differenzia da Apuleio, il quale, invece, aveva detto che i demoni sono formati dagli elementi più limpidi dell'aria serena (*Il demone di Socrate* 11,144-145). Siccome non appartengono al mondo intelligibile, i demoni, a differenza degli dèi, sono affetti dalle passioni (3,5,6,10), per cui è possibile che essi siano sottoposti anche agli incantesimi (4,4,43,14).

Un aspetto peculiare della demonologia di Plotino è costituito dalla sua concezione di Eros come demone che abita all'interno di ogni uomo: questo demone, a seconda che sia buono o malvagio, può elevare l'uomo alla realtà superiore o abbassarlo nella materia (3,5,4). L'anima che si eleva fino a dio sta nell'ambito del demone, ma l'ascesa non avviene, come avevano insegnato gli *Oracoli Caldaici,* per mezzo della teurgia. Il demone personale, che sempre accompagna l'uomo (e che avevamo visto costituire un elemento della demonologia apuleiana) è il luogo dell'anima che si eleva. Secondo Plotino (3,4,3,5) il demone personale non significa l'agire morale dell'uomo, ma è il principio che sospinge sempre l'anima, di volta in volta, ad un gradino superiore: «se in noi agisce la facoltà sensitiva, il demone è un principio razionale; se noi viviamo secondo la ragione, il demone è un principio superiore alla ragione; ed esso domina senza agire e le permette di essere divina. Perciò si dice giustamente che "noi sceglieremo il nostro demone"»[33]. Porfirio ci riferisce (*Vita di Plotino,* cap. 10) che una volta che il suo maestro, a Roma, si era recato al tempio di Iside a pregare, il sacerdote evocò il demone personale di Plotino, ma non apparve un demone, bensì un dio [34]. Questo episodio fornì lo spunto per la stesura del trat-

[33] Cf. Plat., *Repubblica* 617c; *Tim.* 90a, citato poco dopo in 3,4,5.

[34] Sull'episodio cf. K. Alt, *Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin,* Stuttgart 1993, pp. 240-241.

tato *Sul demone che ci ebbe in sorte* (3,4) e significa anche il grado di perfezione a cui era pervenuto Plotino. Con questo suo atteggiamento ascetico e razionale, per cui l'ascesa del filosofo alla perfezione e alla purificazione non è operata né guidata da un demone (come, invece, avevano creduto già Plutarco e gli *Oracoli Caldaici* e crederanno gli altri neoplatonici, sensibili alla teurgia), Plotino fu un isolato. È interessante osservare che un suo scolaro, tra i più fidi, Amelio, interrogò l'oracolo (probabilmente di Delfi, dove evidentemente si trovavano dei sacerdoti educati filosoficamente) per sapere dove si trovasse l'anima di Plotino dopo la sua morte (Porfirio, *Vita di Plotino* 22). L'oracolo diede una risposta in esametri, come di solito, ed assai lunga (51 versi). In essa si trovano molte immagini fantastiche o tradizionali, che descrivono la vita beata dell'aldilà; Plotino, comunque, è detto dall'oracolo essere «un demone, lui che prima era un uomo» (v. 11); Apollo lo accoglie personalmente, e lui, il filosofo, si trova in compagnia dei grandi uomini del passato, Minosse, Radamanto, Eaco, ed anche Platone e Pitagora. Tutti sono diventati «demoni beatissimi» [35]. Questo dimostra che anche all'interno della scuola di Plotino la dottrina che identifica l'anima al demone era creduta, anche con il sostegno della cultura oracolare dell'epoca.

La dottrina demonologica di Porfirio è costruita su quella di Plotino, ma possiede anche degli aspetti che contraddicono in modo esplicito le idee di quello, in quanto si riconducono a dottrine più antiche, non neoplatoniche. Le testimonianze più importanti sulla demonologia di Porfirio si trovano nel suo trattato *Sull'astinenza dal mangiare esseri animati* 2,36-42, in quello su *Il ritorno dell'anima,* citato da Agostino ne *La città di Dio,* e in Proclo (*Commento al Timeo* 1,77,6-24; 152,12-28). Porfirio stesso fa presente che le dottrine dei suoi tempi, relativamente ai demoni, sono molteplici e inducono all'errore (*Sull'astinenza* 2,38); stando a quanto ci riferisce Proclo (*Commento al Timeo*

[35] Cf. ancora Alt, *op. cit.*, pp. 242-243.

1,77,9), probabilmente Porfirio si riallaccia a Numenio, quando ci parla di tre specie di demoni: esistono i demoni di natura divina; quelli secondo la relazione, e cioè le anime dei defunti, che prima della reincarnazione soggiornano nella regione dei demoni divini, e quindi debbono essere annoverate tra i demoni buoni; e infine i demoni malvagi. Altrove (*Commento al Timeo* 1,171,19) Proclo attesta che Porfirio avrebbe creduto nell'esistenza di due classi di demoni: le anime, da una parte, e un gruppo di esseri segnati dalla materia con il carattere del male: «Porfirio definisce i demoni "modi di comportamento secondo la materia"»; perciò vi sarebbero due generi di demoni, le anime e i «modi di comportamento». Questi ultimi sarebbero forze materiali, che costituiscono il carattere dell'anima (cf. anche *A Marcella* 21). Tra le anime è da annoverare anche il gruppo degli arcangeli: essi stanno rivolti agli dèi e sono pronti a eseguire i loro comandi (cf. Proclo, *Commento al Timeo* 1,152,13; Porfirio, *Sull'astinenza* 2, 38, ove si dice che i demoni buoni sono messaggeri degli dèi). Anche nell'opera *Sul ritorno dell'anima* (293F Smith = Agostino, *La città di Dio* 10,9) si dice che gli angeli sono separati dai demoni in base al luogo che essi abitano: gli angeli abitano l'etere, i demoni l'aria; come avevano già insegnato gli *Oracoli Caldaici,* gli angeli riferiscono al teurgo le indicazioni di dio e la volontà del Padre. Il mito platonico, narrato nel *Timeo,* della guerra di Atene contro Atlantide fu interpretato da Porfirio come la lotta delle anime, e anche dei demoni buoni, che tendono verso l'alto, contro i demoni materiali, il cui scopo principale è quello di trarre in basso le anime e incatenarle alla materia (cf. Proclo, *Commento al Timeo* 1,77,6 sgg.). Ancora più insistita in questo senso, ottenuta mediante il collegamento di ogni dettaglio del testo con la demonologia, è la esegesi di Platone, *Timeo* 24a: i sacerdoti corrispondono agli arcangeli, i guerrieri sono i demoni che penetrano nei corpi, i pastori sono i demoni che dominano sul mondo animale etc. L'intero gruppo dei demoni vive nel mondo sublunare ed è chiamato «demiurgico», poiché è rivolto alla creazione. Contro questa interpretazione polemizzò duramente Giamblico, che la definì 'menzogna

barbarica' (cf. Proclo, *Commento al Timeo* 1,152,28 sgg.; 153, 10).

Una dottrina demonologica differente è fornita da Porfirio nel suo trattato *Sull'astinenza* 2, 36-43, per la quale egli si sarebbe rifatto ad alcuni platonici più antichi (forse Numenio). Ivi Porfirio parla di demoni buoni e di demoni malvagi. Dopo il primo dio e gli dèi visibili vi è la folla dei demoni invisibili, al terzo posto della gerarchia: come aveva affermato Plotino, essi provengono dall'anima cosmica e abitano la sfera sublunare. Essi si uniscono al pneuma, cioè a una materia sottile ed aerea, che l'anima assume su di sé nel corso della sua discesa attraverso le sfere celesti, e da cui deve liberarsi allorquando risalirà nuovamente al luogo da cui è venuta. Del pneuma si rivestono, dunque, anche i demoni. Una caratteristica del pneuma è che esso può assorbire anche la materia, e divenire, in tal modo, pesante, tanto che coloro che se ne rivestono diventano visibili. La differenza tra demoni buoni e demoni malvagi dipende dal loro rapporto con il pneuma: i demoni malvagi ne sono dominati e sono così ancorati alla materia che possono essere visti, mentre quelli buoni dominano sul pneuma mediante il logos. Il pneuma influisce anche sul luogo in cui risiedono i demoni: mentre i demoni buoni si allontanano il più possibile dalla terra, il pneuma attira in basso verso la terra quelli malvagi. Nonostante che i demoni, sostanzialmente, non siano visibili, poiché non posseggono un corpo solido, tuttavia può verificarsi una loro apparizione agli occhi degli uomini a causa dello spessore del loro pneuma.

I demoni buoni sono, conformemente a quanto insegnava la tradizione platonica, mediatori tra gli dèi e gli uomini e possono essere assimilati agli angeli. Essi favoriscono l'ascesa del teurgo (cf. *Il ritorno dell'anima* 293F Smith = Agostino, *La città di Dio* 10, 9; Arnobio, *Contro i pagani* 2,62); proteggono i raccolti, guidano all'apprendimento delle arti e possono procurare le guarigioni dalle malattie. Molteplici, parimenti, sono gli effetti dei demoni malvagi, che arrecano sciagure e pestilenze; ingannano gli uomini, insinuano in loro errate opinioni a proposito degli dèi e producono il sorgere di passioni e di affetti, corri-

spondenti allo spesso pneuma che essi portano con sé; per far questo, talora essi si rivestono della apparenza degli dèi veri e propri (cf. *Sull'astinenza* 2,40; *Il ritorno dell'anima* 288aF Smith); infine, essi operano degli abominevoli incantesimi. Un'importante caratteristica dei demoni malvagi è il fatto che essi obbediscono a un essere superiore: «colui che è il loro capo» (*Sull'astinenza* 2,41,5). Questo essere negativo (o anche gli stessi demoni, che sono intenzionati ad ingannare gli uomini) appare in Porfirio, diversamente che non in Plotino, come una forza diametralmente opposta al bene. In Porfirio si ripresenta, dunque, il dualismo che esisteva negli *Oracoli Caldaici*, che avevano professato l'esistenza degli dèi nemici. Secondo Bidez e Cumont questa dottrina può essere ricondotta a concezioni di origine iranica [36].

Riassumendo, la demonologia di Porfirio è caratterizzata dal fatto che essa, da un lato, prosegue l'insegnamento di Plotino e, più in generale, la tradizione platonica, dall'altro presenta delle dottrine che contrastano nettamente con quelle di Plotino. Come quest'ultimo, Porfirio suppone l'esistenza dei demoni come esseri intermediari, derivati dall'anima cosmica; anche la dottrina del pneuma può essere ricondotta a quella plotiniana della «materia intelligibile»: essa, però, si distingue da quella di Plotino, in quanto ipotizza l'esistenza di un vero e proprio corpo costituito di pneuma. Completamente differente dalla dottrina di Plotino, invece, è quella della differenziazione degli dèi in diverse specie e quella dell'esistenza di demoni malvagi, anche se, in questo, Porfirio può rifarsi addirittura a Senocrate e a tutta la tradizione platonica. Porfirio, inoltre, che è particolarmente interessato al problema della condotta spirituale dell'anima, è il primo neoplatonico che non ritiene che l'ascesa dell'anima sia prodotta solamente da forze di carattere intellettuale e caratterizza questa ascesa con i colori di concezioni dovute alla religio-

[36] Cf. J. Bidez-Fr. Cumont, *Les mages hellénisés*, tome I, Paris 1938, p. 178 sgg. e 187.

sità popolare (cf. soprattutto *Sull'astinenza* 2,42 sgg.); in questo egli è stato influenzato dalla teologia degli *Oracoli Caldaici*. Porfirio, che anche con altre dottrine riuscì a diffondere il suo insegnamento nelle persone colte del suo tempo, per mezzo della sua demonologia, caratterizzata da questi particolari più popolareggianti, fu recepito anche da un pubblico più vasto, non esclusivamente all'interno delle scuole filosofiche.

Demonologia e teurgia: Giamblico e l'autore de I misteri d'Egitto

La distinzione, che qui facciamo, tra Giamblico e l'autore dell'opera su *I misteri d'Egitto*, che abbiamo più volte citato a proposito degli *Oracoli Caldaici*, dai quali essa fu profondamente influenzata nonostante che non li citi mai esplicitamente, si impone dopo la dimostrazione (a nostro parere, definitiva) che ha dato di essa A.R. Sodano, confermando alcuni dubbi già sorti in passato e risolti in modo assai artificioso, circa l'autenticità giamblichea di quell'opera [37]. Le conclusioni a cui è pervenuto il Sodano possono essere così riassunte. L'opera in questione non ci è pervenuta sotto la paternità di Giamblico, ma ha come titolo: *Del maestro Abammone, risposta alla lettera inviata da Porfirio ad Anebo e soluzione delle questioni poste in essa*. Sarebbe, quindi, un trattato scritto da un egiziano ellenizzato, in polemica con Porfirio, soprattutto riguardo ai fondamentali problemi della teurgia e della demonologia, così intimamente connessi tra di loro. La attribuzione dell'opera a Giamblico sarebbe stata asserita per la prima volta dal Bessarione, nel XV secolo, probabilmente in base all'interpretazione di uno scolio di incerto significato. Essa, tuttavia, risulta sconosciuta ai maestri della scuola neoplatonica: Damascio, contrariamente a quanto si era cre-

[37] Cf. Giamblico, *I misteri egiziani. Abammone, Lettera a Porfirio*, introduzione, traduzione, apparati, appendici critiche e indici di A.R. Sodano, Milano 1984.

duto, non fa mai riferimento ad essa, nonostante l'alta stima che nutriva per Giamblico, e lo stesso Giuliano l'apostata, altro entusiasta ammiratore di questi, non conosce Giamblico come eminente scrittore di demonologia. «Giamblico non avrebbe mai scritto un trattato qual è il *De mysteriis*, un manifesto dell'irrazionalismo così scopertamente audace: era ancora troppo filosofo per farlo, nonostante Eunapio cerchi di accreditare sul conto suo favole e prodigi»[38]. Essa sarebbe stata scritta, dunque, sotto lo pseudonimo di Abammone, non da un egiziano vero e proprio (troppe caratteristiche del modo di pensare del *De mysteriis* sono affini alla cultura greca), bensì da uno scrittore della cerchia di Giamblico, ma più estremista di lui, ed in contrasto con il razionalista Porfirio: era, costui, probabilmente un teurgo, della stessa estrazione di quel circolo di neoplatonici facenti parti della scuola di Pergamo, vicina a quella di Giamblico e assertori convinti della teurgia[39].

In base a queste conclusioni, pertanto, essendo stata negata a Giamblico la paternità de *I misteri*, la figura di questo filosofo risulta notevolmente modificata, perché si sveste di quell'apparato di irrazionalismo e di teurgia che gli era stato fino ad ora attribuito, e, per quanto attiene al tema presente, appare molto meno interessato alla demonologia di quanto non si fosse creduto. La sua demonologia mostra, nei confronti di Plotino, la stessa differenziazione che caratterizza la sua ontologia: tra le più importanti innovazioni vanno considerata la collocazione di un «mondo intellettuale» accanto al «mondo intelligibile» (cf. Proclo, *Commento al Timeo* 1,308,20) e la tripartizione dell'anima (cf. Giamblico, *Commento al Timeo,* framm. 54 Dillon). Rispetto a Plotino, Giamblico spinge l'essere supremo in una trascendenza ancora più accentuata, e, d'altra parte, le sue gradazioni dell'essere, organizzate per lo più in forma triadica, devo-

[38] Così Sodano, *op. cit.*, p. 35.

[39] L'opera, quindi, sarebbe stata scritta dopo la morte di Porfirio (304-305), e prima di quella di Giamblico (325 d.C.).

no colmare lo spazio tra dio e l'uomo. In questo spazio intermedio Giamblico ha posto un gran numero di dèi, disposti per gradi: essi sono «sostanze mediane», egli dice, riprendendo la dottrina platonica relativa alla collocazione del demone, tra le «ipostasi in sé perfette» e gli esseri che possono esistere solo grazie alla partecipazione (cf. Giamblico, *Commento al Timeo*, framm. 60 Dillon): «non può darsi un passaggio immediato dal trascendente al partecipante, ma debbono esistere degli esseri intermedi, che siano coordinati con i partecipanti» (cf. anche lo pseudo-Giamblico, *I misteri di Egitto* 1,5,17). La *vita di Pitagora* elenca una serie di esseri, che è attribuita a Pitagora stesso: dèi, demoni, semidei, eroi, anime umane. Non vi è, in tutto questo, nessuna novità di rilievo rispetto alla tradizione platonica.

Ancora più accentuata è questa gradazione nella demonologia dello pseudo-Giamblico: i differenti generi di esseri divini presentano diversi gradi delle specie più alte (*I misteri*, 1,4). La loro funzione consiste nel collegare i due poli estremi, cioè gli dèi e gli uomini, mediante una molteplicità di gradi intermedi. Lo scrittore non è costante, quando deve precisare il numero di questi esseri intermedi che si trovano all'interno del mondo: secondo un passo (1,5), la serie è: dèi, demoni, eroi, anime (e in questo siamo più fedeli alla tradizione). Più ampia, invece, per influsso degli *Oracoli Caldaici*, è l'enumerazione di 2, 3: dèi, arcangeli, angeli, demoni, eroi, arconti sublunari (*Kosmokratores*), arconti materiali (equivalenti ai *pneumata*), anime. La tendenza di questa costruzione è chiara: l'anima umana deve essere collegata senza iati, ma in modo graduale, con le ipostasi più elevate. All'interno di questa serie di origine caldaica, lo pseudo Giamblico raggruppa i demoni in ulteriori tre classi: i demoni buoni, che manifestano le loro opere e i loro doni, i demoni punitori e i demoni malvagi, che appaiono attorniati da bestie selvagge e spaventose (2,7). Una caratteristica comune a tutti gli esseri superiori consiste nel fatto che essi non dispongono di un corpo, anche se il mondo corporeo può partecipare ad essi (a questo proposito sorse una interessante controversia con Porfirio, che aveva sottolineato la funzione del pneuma materiale: cf. 1,8).

Parimenti non vi sono nemmeno demoni più alti, che possano essere assegnati esclusivamente ad un determinato elemento; se mai, si può dire che etere, aria ed acqua sono la materia in cui si manifestano alcuni degli esseri più elevati (1,9). Anche gli dèi-astri sono legati solo in modo apparente ad una determinata materia; piuttosto sono le stelle ad essere legate agli dèi, che le circondano con i loro corpi immateriali (cf. 1,17). La soluzione di questa difficoltà si basa sull'enunciato espresso già da Plotino, che «il principio possiede senza essere posseduto» (cf. *Enn.* 5,5,9,9 sgg.). Al culmine sono gli dèi che posseggono il bene in forma sostanziale (cf. *I misteri* 1,5), mentre al termine inferiore di questa gerarchia si trovano le anime che possono solamente prender parte al bene. Tra questi due poli si trovano i demoni e gli eroi. Mentre gli dèi raccolgono tutto in sé e reggono il mondo, i demoni posseggono solamente una «forma parziale», ciascuno una figura individuale, guidano solamente delle parti del mondo e vivono insieme con quegli ambiti del mondo che essi guidano. In un importante passo de *I misteri* (1,5 e 1,6) si spiega come si discenda dai principi più alti a quelli inferiori: il bene è presente negli dèi secondo l'essenza, mentre è assente, secondo l'essenza, dalle anime, sia da quelle che governano i corpi celesti sia da quelle che prima della generazione sono poste, eterne, nel loro essere proprio; le anime, tuttavia, partecipano alla virtù in una forma di gran lunga superiore a quella che riscontriamo negli uomini. I demoni costituiscono la derivazione estrema degli dèi che sono all'interno del mondo, grazie alla forza creatrice dei quali essi sono stati costituiti; essi assumono su di sé, pertanto, anche il compito di creare e completare il cosmo; spesso essi crescono insieme con il campo in cui si esplica la loro attività, tanto da presentarsi come demoni materiali. Gli eroi, al contrario, hanno la loro provenienza dai principi vitali degli dèi; essi debbono guidare e portare in alto le anime (2,1). Il modo in cui tutti gli esseri superiori appaiono corrisponde alla loro sostanza, alle loro forze e alle loro operazioni. Gli esseri superiori posseggono anche varie caratteristiche, che attestano i gradi della loro natura divina, per mezzo dei quali possono essere identificati: cf. il

passo di 2,3-9, che può essere ricondotto ai principi fondamentali degli *Oracoli Caldaici*. Lo pseudo-Giamblico respinge l'opinione di Porfirio, secondo il quale gli dèi e i demoni inferiori sono distinti tra di loro a seconda che siano o non siano sottoposti alle impressioni sensibili: secondo lui, infatti, tutti gli esseri spirituali sono sostanzialmente intatti dalle impressioni sensibili. I demoni, che hanno la loro provenienza dalle operazioni divine distribuite negli elementi, presiedono agli elementi stessi in quanto *Kosmokratores* (2,3), e la loro efficacia si estende in modo particolare sull'anima incarnata (cf. 2,1). La dottrina dei demoni buoni in questo trattato mostra forti somiglianze con quella degli *Oracoli Caldaici;* come gli *iynges* dei Caldei, i demoni portano all'effetto i buoni voleri del Padre e assicurano alle anime la possibilità di una ascesa (cf. 1,5). Nella spiegazione della presenza del male nel mondo la dottrina dello pseudo-Giamblico non sembra essere stata uniforme. Da un lato, egli riprende la tesi, desunta dalla teologia caldaica, dell'esistenza dei demoni malvagi, e la unisce ad una spiegazione che deriva da Platone e Plotino. Infatti in un passo (4,7) si riprende la dottrina caldaica dei demoni malvagi: «Agli dèi e ai demoni buoni si può attribuire solamente il bello e il giusto, perché il brutto e l'ingiusto sono attuati solamente dai demoni che sono malvagi per natura». Parimenti, il trattato descrive l'attività dei demoni malvagi, che si oppongono agli angeli: essi appesantiscono i corpi, arrecano malattie, traggono le anime in basso, verso l'elemento terrestre, trattengono quelle che vogliono ascendere verso il fuoco e sottomettono gli uomini ai ceppi della *heimarmene*. Questi demoni appaiono in visioni oscure, malferme, caratterizzate da disordine e turbamento (2,3-4), accompagnati da belve feroci (2,7). Ne *I misteri* (3,31) si considera equivalente al male l'elemento demoniaco: i demoni malvagi irradiano le loro qualità negative sugli uomini, ma capita anche che gli stessi demoni siano attirati dagli uomini malvagi, sì che si instaura uno stretto rapporto tra gli uni e gli altri. Dall'altro lato, tuttavia (ad esempio in 4,10), lo scrittore attribuisce solamente agli uomini la responsabilità del male: essi mescolano l'elemento divino, che è buono, con la loro

sostanza terrena, che è macchiata dalla materia, e così producono il male (tesi sostenuta anche da Porfirio, *A Marcella* 24). Questo pensiero fu ripreso da Salustio il filosofo (*Sugli dèi e gli uomini* 12,3), secondo il quale non esistono, sostanzialmente, demoni malvagi: essi non possono essere malvagi per natura, perché traggono le loro forze dagli dèi, che sono buoni.

Ampio spazio ha, nel trattato su *I misteri*, la teurgia. Il termine è frequentemente impiegato, insieme a quello, di analogo significato, di «arte ieratica», cioè sacerdotale, che, al dire di Michele Psello (cf. *Scripta minora* 241,25), fu inventata dai Caldei. Lo stesso Proclo considera la teurgia caldaica come una forma di arte ieratica (cf. *Commento alla Repubblica* 2,119,5 e 13). Ad essa si contrappone la goetia, che lo pseudo-Giamblico introduce in un passo (3,31) che abbiamo già citato sopra, con diretto riferimento agli *Oracoli Caldaici*: «tutti gli dèi effettivamente dèi sono dispensatori soltanto di beni, hanno relazione con gli uomini buoni soltanto, stanno insieme con chi è stato purificato dall'arte sacerdotale, recidono da loro ogni cattiveria e ogni passione. (Essi) ...non turbano in nessun caso i teurgi: questi perciò ricevono ogni virtù, diventano onesti di costumi e saggi, sono liberati dalle passioni e da ogni impulso disordinato, sono puri dei modi atei ed empi. Al contrario, chiunque pecca e assalta il divino, spregiando la legge degli dèi e la regola ...costui si unisce con gli spiriti del male e, riempito da essi della peggiore ispirazione, diventa malvagio, empio, pieno di piaceri senza freno ... e, per dirla in una parola, s'accosta ai demoni malvagi, con cui vive» (trad. Sodano). Il passo, che qui citiamo solamente in modo parziale per brevità, è fondamentale per comprendere la demonologia dello pseudo-Giamblico ed il significato che essa possiede per la spiritualità neoplatonica.

Lo scrittore si pone il problema di come si possano piegare i demoni a venire in nostro aiuto. Quelli più elevati, che posseggono il senno, non possono essere costretti da preghiere e sacrifici, egli ritiene seguendo l'insegnamento di Plotino, che tuttavia contrasta con le concezioni della teologia caldaica. Per potere mettere d'accordo la dottrina degli *Oracoli Caldaici* con quel-

la plotiniana, secondo cui l'essere superiore non è affetto da passioni, lo pseudo-Giamblico ha mutato l'oggetto della preghiera: i simboli e i nomi della preghiera non attirano, diversamente da quanto di solito si crede, gli dèi verso l'orante; le preghiere sono, se mai, degli strumenti dell'ascesa degli uomini, perché attraverso di esse l'orante si solleva fino agli dèi (1,14; 3,18). Le pratiche del culto non esprimono un bisogno degli dèi o dei demoni, i quali sono impassibili. Soltanto i *pneumata,* che stanno più in basso, sono affetti dalla materia e possono muoversi solamente nella direzione prescritta dalla *heimarmene*, e quindi possono essere influenzati dai riti magici.

Per concludere, si può dire che la demonologia dello pseudo-Giamblico è caratterizzata dal concorrere di tre elementi: essa è fondata sullo schema ontologico, differenziato a seconda delle varie realtà; tiene concretamente conto della teologia degli *Oracoli Caldaici;* impiega il sostrato platonico-plotiniano per nobilitare la fede nel rito magico, che è propria degli *Oracoli Caldaici.* Con lo scritto su *I misteri* la demonologia platonica ha raggiunto un punto cruciale del suo sviluppo, e si conforma in modo da esprimere adeguatamente la religiosità dell'epoca. Platone e l'Antica Accademia appaiono oramai solamente nello sfondo, mentre l'ansia di elevazione e il desiderio di contatto con l'essere divino prorompono in primo piano, costituendo uno degli aspetti più significativi dell'ascesi pagana.

Adele Monaci Castagno

LA DEMONOLOGIA CRISTIANA FRA II E III SECOLO

Gli intellettuali

A partire dalla metà del II secolo appare nelle comunità cristiane delle principali città dell'Impero una figura fino a quel momento inedita: l'intellettuale. Giustino, Taziano, Atenagora, Minucio Felice, Tertulliano, Clemente Alessandrino, Origene, pur essendo uomini di idee molto diverse, avevano in comune una stessa formazione culturale; alcuni di loro, essendo professori ed avvocati, facevano parte di diritto dell'*élite* culturale dell'Impero; tutti si sentivano investiti di un compito che, in quegli anni e per il gruppo ristretto di persone cui in particolare si rivolgevano, appariva ai loro occhi particolarmente necessario: chiarire e difendere la posizione del cristianesimo riguardo alle filosofie, alle religioni, alle istituzioni politiche del mondo greco-romano.

Nell'interazione complessa di elementi ideologici, sociali, congiunturali che sfociò nel IV sec. nell'affermazione del cristianesimo, viene solitamente riconosciuta a questo gruppo di intellettuali una parte importante nella costruzione di quel ponte ardito quanto duraturo fra Gerusalemme e Atene, su cui sarebbero passate, più spedite, le generazioni successive. Si lascia, però, quasi sempre nell'ombra il fatto che proprio costoro, l'*intelligencija* del cristianesimo del tempo, considerarono necessaria alla riuscita della loro impresa la demonologia, che occupa nei loro scritti un posto di primo piano. Il fatto incontrovertibi-

le che, ad esempio, Origene, uno dei rappresentanti più alti della cultura del tempo, sia stato anche uno dei più «inventive diabologists» [1] della tradizione cristiana, solleva questioni che rivelano l'insufficienza dei modi con cui si guarda di solito alla demonologia; come, cioè, coacervo piuttosto disarticolato di credenze, di pratiche e di comportamenti; come frutto avvelenato di un mondo in cui l'irrazionale sembra prendere il sopravvento sulla ragione; come malattia mentale [2] o come espressione di un pensiero marginale «popolare», in bilico fra magia e superstizione. Negli autori di cui ci occuperemo la demonologia appare piuttosto come un complesso modello concettuale – un paradigma – in grado di riassorbire in una teoria generale i «rompicapo» [3] emergenti dal confronto ravvicinato con le religioni, la filosofia, le istituzioni del mondo greco-romano.

Un primo enigma era rappresentato dall'efficacia degli dei. La serietà del problema va colta sullo sfondo del rilievo assunto dai temi del potere divino, dei miracoli e delle profezie, sia in ambito cristiano, sia in ambito ellenistico, quali «prove» della divinità del cristianesimo come di altri nuovi culti. I *Vangeli* e gli *Atti degli Apostoli* canonici ai quali si affiancavano un gran numero di altri *Vangeli* ed *Atti*, considerati apocrifi soltanto a partire dalla fine del II secolo, insistevano molto su questi aspetti [4]. La maggioranza dei pagani la pensava esattamente allo stesso modo ed agiva di conseguenza: essi si recavano nei templi, face-

[1] J.B. Russell, *Satan. The Early Christian Tradition,* Ithaca-London 1981, p. 123.

[2] A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums,* Leipzig 1924, pp. 151-155; sugli altri punti di vista A. Monaci Castagno, *Il Diavolo e i suoi antenati: a proposito di alcuni studi sulla demonologia giudaica e cristiana antica,* in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 29, 1993, pp. 383-413.

[3] Riprendo qui la terminologia di T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche,* tr. it., Torino 1978².

[4] H.C. Kee, *Miracle in the Early Christian World. A Study in Sociohistorical Method,* New Haven 1983; Idem, *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento,* tr. it., Brescia 1993; H. Remus, *Pagan-christian Conflict in the Second Century,* Cambridge 1983.

vano sacrifici, elevavano preghiere agli dei e questi rispondevano con oracoli, miracoli e guarigioni. Le testimonianze archeologiche e soprattutto epigrafiche testimoniano, a partire dal II secolo, il rifiorire degli oracoli, il restauro ed abbellimento dei principali centri di culto. Le critiche dei filosofi contro gli antropomorfismi degli dei e le loro pressioni verso una religiosità più spirituale non uscivano dall'ambito delle scuole e dei pochi addetti ai lavori. La maggioranza della gente continuava a sentire come prima la vicinanza degli dei, che sembravano conservare intatta la loro capacità di beneficare e di colpire [5]. Ciò costituiva una seria difficoltà agli occhi dei cristiani, non soltanto per esigenze propagandistiche, ma anche per ciò che riguardava problemi altrettanto sentiti di autocomprensione e autodefinizione: se è vero soltanto il Dio dei cristiani, perché gli dei guarivano? Perché erano in grado di prevedere il futuro?

La risposta unanime fu che gli dei erano in realtà demòni [6]; per alcuni, figli di un'unione mostruosa avvenuta in tempi imprecisati fra un gruppo di angeli ribelli e di donne [7]; per altri, angeli che si erano ribellati a Dio [8]. In quanto partecipi, sebbene in forma assai degradata, della natura angelica essi hanno poteri

[5] R. Lane Fox, *Pagani e cristiani,* tr. it., Bari 1991, pp. 52-276.

[6] Per evitare confusioni, nel corso del contributo, userò il termine demòni per indicare le potenze avverse della tradizione cristiana. Esso equivale ai termini *daimonion/daimonia.* Il collegamento tra *daimonion* (in ambito classico, in quanto aggettivo di *daimon,* aveva significato positivo) e gli spiriti maligni risalirebbe ai LXX che, a loro volta, sarebbero la testimonianza più antica di un uso linguistico popolare, accolto e rilanciato dagli scritti del NT e, quindi, dalla tradizione patristica (cf. la voce *daimon* in *Grande Lessico del Nuovo Testamento,* tr. it., vol. 14, 2, c. 770). Gli scrittori cristiani non furono però sempre coerenti nell'uso dei termini poiché spesso usano *daimon/daimones* per indicare gli spiriti maligni.

[7] Giust., *II Apologia* (= *Apol.*) 5-6; Atenag., *Supplica per i cristiani* (= *Suppl.*) 24, 4-5; Tertull., *Apologetico* (= *Apolog.*) 22, 3.

[8] Taz., *Discorso ai Greci* (= *Discorso*) 7; Min. Fel., *Ottavio* (= *Ottav.*) 26. Sui greci, cf. O.H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus,* Winterthur 1957.

superumani; tuttavia, in quanto segnati dal loro peccato iniziale, essi sono malvagi e infieriscono sugli uomini, sia insegnando saperi che li danneggiano, sia con il sostenere e diffondere il culto degli dei.

Gli scrittori cristiani riproponevano antichi miti giudaici, mescolando in modo eclettico diverse tradizioni [9] che sono sviluppate principalmente nei *Libri di Enoc*, nel *Libro dei Giubilei* e nei *Testamenti dei XII Patriarchi* [10]. L'immaginario demonologico dei cristiani dei primi secoli si è profondamente nutrito di questi testi che ne hanno delimitato le opzioni possibili. All'interno di questo paesaggio mentale, non vengono tracciate nuove strade. La novità – relativa, ma non priva di importanza – è che gli apologisti riaprono un percorso, già segnato, ma in seguito un po' trascurato dalla demonologia giudaica e cristiana del I sec. In ambito giudaico, già a partire dal II sec. a.C. la riflessione teologica sull'origine del male si era concentrata sulla caduta di Adamo; tuttavia è proprio intorno all'era cristiana che compaiono testi quali l'*Apocalisse di Mosè* e la *Vita di Adamo ed Eva* che focalizzano l'attenzione su questo episodio genesiaco offrendone delle amplificazioni leggendarie. Anche in due *Apocalissi* del I sec., *2 Baruc* e *IV Esdra*, il mito della caduta angelica è accantonato a favore di altre interpretazioni [11]. Il rilancio dei miti sul

[9] Esse consistevano in modi diversi di vedere il peccato angelico e le sue conseguenze: 1) l'unione degli angeli con le donne e la procreazione dei giganti; 2) gli angeli che, come eroi culturali al negativo, insegnano scienze proibite, fonti di sofferenze e di peccato per l'umanità; 3) gli angeli pastori che, avuto da Dio l'incarico di occuparsi degli uomini, travalicano i limiti del loro mandato, massacrandoli. L'intreccio non sempre coerente di questi miti nei testi cristiani riproduce quello dei testi giudaici, così come dovevano apparire agli occhi degli antichi, ignari delle metodologie moderne di interpretazione dei testi. Su questo punto, cf. P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990.

[10] Cito solo i testi principali: *Enoc* 6-9; 12-16; 69, 1-13; 86-87; 89; *Libro dei Giubilei* 4, 15.22; *Testamento di Ruben* 5, 6-7.

[11] La presenza nell'uomo di un'inclinazione perversa: il *cor malignum*: P. Sacchi, *Per una storia dell'apocalittica*, in P. Sacchi, *cit.*, pp. 154-169.

peccato angelico costituisce un'importante spia della direzione degli interessi che stanno alla base del gruppo di testi di cui ci stiamo occupando. Essi non hanno di mira il problema astratto dell'origine del male, ma l'origine dei demòni e la loro azione in punti nevralgici delle realtà individuali e collettive: la salute, i rapporti con il potere politico, il dissenso religioso. In tal senso, i diversi racconti della caduta angelica offrivano una messe ricchissima di spunti, perché già nel loro ambiente di origine avevano dato voce ad una critica radicale della società e della cultura [12].

Nell'individuazione dell'equivalenza dei-demòni come leva essenziale per scalzare l'edificio delle credenze e dei culti tradizionali, entrarono in gioco non soltanto le tradizioni pseudoepigrafe giudaiche, ma anche l'indirizzo che la discussione filosofica aveva preso in merito. Già Platone aveva sottolineato la parte recitata dai demoni nel culto: esseri di mezzo fra gli uomini e gli dei, partecipi della natura degli uni e degli altri, essi potevano esserne i mediatori, portando al cielo le offerte e le preghiere degli uomini e recando a questi i benefici degli dei. Nei secoli successivi, con il ritrarsi del divino in zone sempre più inaccessibili agli uomini, i demoni diventano sempre più necessari come mediatori fra i due ordini: esseri benefici che inviano sogni divinatori, compiono guarigioni, si prendono cura degli uomini nei momenti di difficoltà, sovrintendono all'ordine della natura [13]. Nelle scuole filosofiche del tempo, i demoni ed i culti tradizionali erano dunque questioni strettamente connesse; per un cristiano non ignaro di filosofia doveva apparire plausibile impostare la questione nello stesso modo e altrettanto eviden-

[12] Basti pensare a *Enoc* 69: gli angeli malvagi hanno insegnato agli uomini per danneggiarli: la violenza, la fabbricazione delle armi, i segreti della scienza, la scrittura.

[13] Plat., *Simp.* 202 d-e; *Epinomide* 984 d-e; P. Donini, *Nozione di daimon e di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo d.C.*, in *L'autunno del Diavolo,* Milano 1990, vol. I, pp. 37-50; U. Bianchi, *Sulla demonologia del medio- e neoplatonismo,* in *L'autunno... cit.*, pp. 51-62.

te la necessità di svelare la vera natura del legame che univa i demòni al culto, così come egli l'aveva appresa da tradizioni antiche e venerande. Anche in questo caso: «The old was not obsolete and the new was not incomprehensible» [14].

L'identificazione dei demòni con gli dei è il perno su cui ruota la reinterpretazione delle tradizioni religiose e dei culti pagani. Dal primo punto di vista, l'attenzione si concentra, ovviamente, sulla letteratura: è attraverso l'incanto della poesia e il fascino dei racconti che le generazioni hanno appreso le gesta, i caratteri, i nomi degli dei. Dalla prospettiva cristiana, tutto questo non è che un'«invenzione» dei demòni: sono infatti costoro ad aver ispirato i poeti ed i mitologi: in qualche caso inventando tutto di sana pianta; in altri casi, se la realtà delle cose narrate non poteva essere negata, suggerendo ai poeti l'idea di attribuire tali fatti agli dei, di cui gli stessi demòni hanno suggeriti i nomi. Essi non hanno semplicemente inventato, ma si sono ispirati, sia pure maldestramente, alle profezie dell'Antico Testamento. Per Giustino, ad esempio:

> Essi, infatti, avendo sentito dai profeti che il Cristo annunciato sarebbe venuto e che gli empi sarebbero stati puniti, fecero in modo che si raccontassero storie sui molti figli di Giove, con l'intento di indurre gli uomini a credere che i fatti relativi a Cristo fossero favole simili a quelle narrate dai poeti. E questi racconti si diffusero in Grecia e fra tutte le genti, specialmente nei luoghi dove si sarebbe creduto di più a Cristo... [15].

La singolare teoria del plagio ha soprattutto lo scopo di rispondere a domande del tipo: perché i miti ellenici presentano aspetti molto simili a quanto viene narrato dalla storia sacra?

[14] A.D. Nock, *Conversion*, Oxford 1933, p. 253.

[15] *I Apol.* 54; cf. anche: *I Apol.* 25; *Dialogo con Trifone* (= *Dialog.*), 59; Tertull., *Apolog.*, 22, 9; 23, 2; Taz., *Discorso* 8-10; 36-41. Più sfumata la posizione di Origene, cf. infra.

Perché i loro culti presentano tratti simili a quelli cristiani[16]? Interrogativi, come si vede, spesso sollevati dal confronto con altre religioni e che riflettevano obiezioni realmente mosse al cristianesimo[17]. Sullo sfondo delle parole di Giustino vi è un'idea già utilizzata dall'apologetica giudaica[18]: la sapienza delle nazioni non era che un'imitazione di quella, ben più antica, dei giudei. Ma Giustino, che individua proprio nei demòni gli artefici delle tradizioni religiose concorrenti, recide nettamente anche quel tenue barlume di verità che esse potevano conservare, in quanto, appunto, imitazioni del vero. È interessante notare qui anche un altro aspetto: l'intervento dei demòni è visto come una strategia coerente, organizzata, i cui punti di forza sono la manipolazione della verità e la propaganda accorta di questa pseudo-verità.

È tuttavia nei molteplici aspetti del culto, che i cristiani scorgono la mano invisibile dei demòni. Il motivo profondo del loro agire non è individuato nel desiderio di essere Dio — motivo che pure ha una parte di rilievo nella riflessione cristiana sul diavolo[19] — ma nella loro sensualità. Essi promuovono ovunque i sacrifici perché ne hanno un bisogno fisico: ne amano i profumi, ne aspirano avidamente il fumo, si nutrono del sangue che gronda dalle vittime[20]. I luoghi di culto più antichi e venerati, così come quelli di recente istituzione, hanno tutti la medesima origine: le potenze maligne li hanno eletti a loro stabile domicilio, talora attirati dalle magie di abili maghi, e inducono la gente a credere che lì più che altrove si manifesti la potenza di un

[16] Giust., *I Apol.* 1, 62, 1-3; 66, 3-4.

[17] Per esempio Celso in Orig., *Contro Celso* (= *Contro Cel.*) 1, 67; 3, 37.

[18] M. Fedou, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, Paris 1988, pp. 477-503.

[19] *Ascensione di Isaia* 10, 11-13.

[20] Atenag., *Suppl.* 26, 1; Tertull., *Apolog.*, 22, 6; Clem. Aless., *Protreptico* (= *Protr.*) 2, 40, 1; Orig., *Contro Cel.* 3, 37; 3, 29; 7, 5-6.

dio [21]. Nei templi si ricevevano oracoli, sogni premonitori, si interpretavano i segni provenienti dai visceri degli animali, dal volo degli uccelli. I cristiani accettavano, come la maggior parte dei loro contemporanei, che in determinate condizioni e con certe procedure gli uomini ricevessero in quei luoghi le risposte ai loro quesiti riguardanti il futuro [22]. D'altro canto, era altrettanto condivisa l'idea che la veridicità delle profezie fosse una prova infallibile della divinità. Così i cristiani si trovano di fronte alla contraddizione di ritenere le predizioni veraci e, nello stesso tempo, ispirate dalle potenze malvagie. Si tentò di superare l'aporia cercando di limitare o di negare l'effettiva preveggenza delle potenze malvagie, ma nel far questo fu giocoforza arricchire il ritratto di queste potenze di aspetti inediti. La spiegazione più ingegnosa è quella di Tertulliano:

> Ogni spirito è alato: vuoi gli angeli, vuoi i demòni. Pertanto in un istante essi giungono dappertutto. L'intera terra è per loro un sol luogo; è per loro altrettanto facile sapere ciò che si fa ed ove lo si fa, che annunciarlo. La loro rapidità è ritenuta sinonimo di divinità, perché si ignora la sostanza di cui sono fatti... Negli oracoli, poi, con quale ingegnosità mettano d'accordo i loro doppi sensi con i fatti, lo sanno i Cresi, lo sanno i Pirri. D'altra parte, se il Pitio poté annunciare che una testuggine era fatta cuocere con carne di agnello, ciò avvenne nel modo sopra indicato: in un momento il demone era arrivato in Lidia. Così essi derivano dalla propria residenza nell'aria, dalla vicinanza degli astri e dal contatto con le nubi la possibilità di sapere quando sia loro possibile promettere la caduta delle piogge, che già sentono vicina [23].

Più sottile è la spiegazione di tipo psicologico: i demòni sfrutterebbero, facendole apparire come effetti del loro inter-

[21] Orig., *Contro Cel.* 3, 34-36.
[22] Atenag., *Suppl.* 23, 2; Orig., *Contro Cel.* 4, 92; 7, 4.
[23] Tertull., *Apolog.* 22, 8-10; tr. Micaelli, Milano 1984, p. 197.

vento, le facoltà inerenti all'anima immortale individuale che, quando è guidata dalla ragione, può, in certi casi, sia prevedere il futuro, sia individuare soluzioni efficaci per i mali presenti[24].

Se una spiegazione di tipo psicologico poteva essere plausibile per fenomeni quali sogni, visioni, profezie, essa risultava debole per quanto riguardava altri fenomeni: ad esempio i miracoli di guarigione che pure — secondo quanto era comunemente accettato — avvenivano nei templi o, in altri luoghi, in seguito all'intervento di maghi che riuscivano a provocare l'intervento risanatore del dio.

Dietro tutti questi «fatti» vi era, secondo i cristiani, l'invisibile intervento dei demòni; come, però, esso poteva essere conciliato con l'effetto benefico finale? Se i malati guarivano, come si poteva dissuaderli dall'avvicinarsi ad Asclepio? È in fondo il buon senso che spinge Celso ad affermare che — se mantenuto nei giusti limiti — non c'è nulla di male nell'onorare i demoni, se si preferisce la buona salute alla malattia[25]. Pur con sensibili differenze, le risposte degli autori di cui ci occupiamo collimano nelle linee generali: essi non negano che vi siano, in certi casi, guarigioni, ma sostengono che esse sono l'ultimo atto «visibile» di una strategia invisibile adottata dalle potenze per spingere gli uomini ad adorarle:

> Così incombendo su di noi, ci piegano dal cielo verso il basso, ci distolgono dal vero Dio verso la materia, ci infelicitano la vita, ci turbano il sonno e, insinuandosi occultamente perfino nei nostri corpi, da quegli spiriti impalpabili che sono, suscitano malattie, turbano cervelli, straziano le membra, per costringere gli uomini ad onorarli, per far mostra di aver guarito ed allontanato proprio quei mali da cui li avevano op-

[24] Atenag., *Suppl.* 27, 1-2.
[25] Orig., *Contro Cel.* 8, 58.

pressi, dopo che costoro li hanno saziati con l'effluvio degli incensi o col sangue delle vittime [26].

L'unica vera salvezza consiste nell'abbandonare il culto degli dei, sottraendosi così definitivamente al circolo vizioso in cui l'uomo, prima che beneficato, è vittima ed inconsapevole attore di una rappresentazione messa in scena dalle potenze.

A questa *pars destruens* corrisponde una *pars construens*: l'abbandono degli dei è presentato come un passaggio sotto la protezione di una potenza infinitamente superiore che può mettere al riparo il giusto dagli dei-demòni [27].

La «prova» dello scarto di potenza esistente fra il Dio dei cristiani e gli dei ellenici è il successo degli esorcismi cristiani: questo è il vero e proprio cavallo di battaglia dell'apologetica di questo secolo [28]. Il solo Tertulliano, per carattere e *forma mentis*, ha l'audacia di convocare i pagani ad assistere in tribunale ad una vera e propria esibizione esorcistica [29], ma i temi essenziali sono condivisi da tutti: gli dei che i pagani temono di abbandonare per non mettere in pericolo la salute, i beni, la prosperità delle loro città, fuggono tremanti davanti al nome di Gesù Cristo e, con il confessare appunto di essere demòni, offrono la dimostrazione più convincente della divinità e della potenza del Dio invocato [30].

Nel periodo di cui ci occupiamo, le persecuzioni e l'affer-

[26] Min, Fel.,*Ottav.* 27, tr. Paratore, Bari 1971, p. 55. Cf. anche: Taz., *Discorso* 16-18; Tertull., *Apolog.* 22, 11-12; l'autore che si è interrogato più a fondo sul potere dei demoni è Origene: *Commento al Vangelo di Matteo* (= *Comm. Mt*) 12, 2; 13, 6; *Commento al Vangelo di Giovanni* (= *Comm. Giov.*) 20, 315; *Contro Cel.* 8, 60-61.

[27] Orig., *Contro Cel.* 8, 58.

[28] Non soltanto cristiana; anche Filostrato sottolinea gli esorcismi del suo eroe Apollonio: *Vita di Apollonio* 4, 20.

[29] *Apolog.* 23, 4.

[30] Giust., *II Apol.* 5; *Dial.* 30, 3; 76, 6; 49, 8; 91, 2; Min. Fel, *Ottav.* 26; Cipr., *A Demetriano* (= *A Demetr.*) 15; Orig., *Contro Cel.* 1, 6. 25-26. 60; 7, 4.

marsi di movimenti eterodossi posero con maggiore urgenza ed immediatezza gli interrogativi relativi ai rapporti con il potere politico e col dissenso religioso.

Il volto con cui il cristianesimo si presentava alla società colta del II secolo era il più rassicurante possibile: continuatore di quanto di meglio aveva prodotto il pensiero greco e, in ogni caso, unico erede legittimo di una saggezza antica, era stato il cristianesimo a diffondere la virtù anche fra coloro – i semplici, gli incolti – che secondo la tradizione ellenica erano per definizione esclusi dalla possibilità di realizzare qualsiasi ideale di saggezza[31]. Si ripeteva con insistenza che la rigorosa morale cristiana era il cemento ideale per l'ordine sociale dell'Impero, ordine che, per i cristiani, rifletteva il piano provvidenzialistico di Dio[32]. Non erano soltanto considerazioni di carattere propagandistico; esse riflettevano il punto di vista di cristiani colti che per educazione e origine sociale, pur escludendo ciò che riguardava la compromissione con l'idolatria, non avevano sentimenti di irriducibile ostilità riguardo all'Impero, ma anzi vedevano con chiarezza i punti su cui gli interessi reciproci potevano convergere. Tanto più dunque doveva apparire necessaria una riflessione approfondita sulle ragioni ultime dell'inimicizia manifestata, soprattutto nei momenti di crisi, sia dai concittadini, che li accusavano dei delitti più infamanti, sia dalle autorità, che, talvolta per propria iniziativa, talvolta sotto la pressione del tumulto popolare, li condannavano alla stregua di criminali.

Anche in questo caso, è la demonologia a offrire una spiegazione: sarebbero infatti i demòni a spargere fra il popolo voci e notizie calunniose sui cristiani, continuando la loro impresa di *intelligence* al negativo, orchestrata già prima della venuta di Cristo. Ciò farebbe parte del piano di ostacolare quanto più a lungo possibile la diffusione del cristianesimo e di ritardare il momento del giudizio e della condanna eterna. Sono essi ad

[31] Taz., *Discorso 32*, 1; Giust., *II Apol.* 10.
[32] Tertull., *Apolog.* 35, 12-13; Giust., *I Apol.* 11-12; *II Apol.* 1,2.

ispirare le leggi contro i cristiani, ad armare la mano dei persecutori [33]. Da parte di chi, come ad esempio Tertulliano, aveva una preparazione adeguata, non mancò una confutazione serrata degli argomenti giuridici su cui poggiava la condanna dei cristiani, ma di fronte al pervertimento delle più elementari norme giuridiche da parte di funzionari, che pur tuttavia continuavano ad essere considerati esponenti di un «governo civile» e non di un «dominio tirannico», egli stesso li invita a riflettere:

> Simile stortura mentale vi dovrebbe far sospettare non ci sia qualche forza occulta che si serva di voi, contro la procedura, contro la natura stessa del procedimento legale, contro le leggi stesse [34].

Un forte incentivo ad una credenza così generalizzata nell'intervento degli spiriti maligni in ogni atto ostile compiuto contro i cristiani dal potere politico, era costituito dal fatto che essa giustificava la disobbedienza e l'opposizione, senza dovere per questo mettere in discussione il fondamento stesso di quel potere. Le leggi che vanno contro la fede cristiana – sostiene Origene, in apertura del *Contro Celso,* per contrastare l'accusa di illegalità rivolta da Celso alle associazioni cristiane – emanano non da un potere legittimo, ma direttamente da quello illegittimo e tirannico del diavolo che le ispira, contro cui è, quindi, giusto organizzarsi e combattere [35].

La moltiplicazione dei movimenti eterodossi a carattere dualistico o carismatico mise in seria difficoltà le Chiese del II secolo. Se il confronto con l'eterodossia portò ad una approfondita riorganizzazione in ambito teologico, esegetico, istituzionale confermando nei fatti la saggezza del detto paolino: «È necessario che tra voi vi siano divisioni» (*I Cor.* 11, 19), la rappre-

[33] Giust., *I Apol.* 5; 44; *Dial.* 131, 2; *I Apol.* 10; Orig., *Comm. Giov.* 6, 280-283; *Contro Cel.* 8, 43-44.

[34] Tertull., *Apolog.* 2, 4; tr. Micaelli, p. 83 (con qualche ritocco).

[35] *Contro Cel.* 1, 1.

sentazione ideologica dell'eresia andò, invece, in tutt'altra direzione: la divisione ed il dissenso furono percepiti come una minaccia alla veridicità del cristianesimo: non erano stati infatti i cristiani ad individuare nella polverizzazione delle *aireseis* filosofiche il segno evidente dell'inadeguatezza del pensiero greco alla scoperta della verità? L'eresia fu vista come la degenerazione di un'armonia iniziale [36] e nell'attività degli eretici fu intravista non l'opera di uomini capaci di pensiero teologico profondo e innovatore, ma quella dei demòni intenti all'esecuzione del loro piano ostile ai cristiani [37].

Non furono naturalmente questi i soli argomenti; gli scrittori che rilanciarono con forza tale interpretazione dell'eresia, furono gli stessi che, in altre opere, si impegnarono a fondo nella confutazione dello gnosticismo e del marcionismo. In queste, destinate ad un pubblico in grado di vagliare gli argomenti dell'una e dell'altra parte, il paradigma demonologico rimane sullo sfondo, come rafforzativo di un rifiuto che trae le sue ragioni anche dal vaglio delle opinioni altrui alla luce delle proprie conoscenze bibliche e filosofiche. Ben più numerose dovettero essere certo le occasioni nella vita concreta delle Chiese, in cui parve difficile ed anche inopportuno percorrere questa strada; nella predicazione [38], nei momenti di crisi e di scontro diretto, era piuttosto il paradigma demonologico a prevalere, perché esso consentiva a chi di volta in volta si faceva interprete dell'orto-

[36] Ma le divisioni erano aspre anche prima: cf. M. Simonetti, *Ortodossia e eresia fra I e II secolo,* Soveria Mannelli 1994, pp. 11-45.

[37] L'origine diabolica dell'eresia si trova affermata sporadicamente anche prima: cf. Ignazio, *Lett. Efes.* 9; ma è a partire da Giustino (cf. ad es. *I Apol.* 26, 1; 58, 1), che il tema si impone come vera e propria chiave interpretativa dell'eresia: cf. A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (IIe-IIIe siècle),* vol. I, Paris 1985, pp. 64-67; 184.

[38] Origene, che pure ha scritto molto ed in modo particolareggiato contro diversi esponenti delle correnti gnostiche, nelle sue omelie ne fa un'esposizione improntata alla massima semplificazione e genericità, mentre insiste sulla diabolicità di ogni tipo di eresia: A. Monaci Castagno, *Origene predicatore e il suo pubblico,* Milano 1987, pp. 107-115.

dossia di spostare l'attenzione dagli argomenti, pur sempre confutabili, al rapporto difficilmente falsificabile che l'antagonista intratteneva con il mondo demoniaco.

Il paradigma demonologico fin qui descritto emerge da un gruppo di documenti che è stato possibile unificare perché concordano su alcune linee generali; ciò che abbiamo ottenuto è, in certo senso, un *Idealtypus*, che ha un valore soprattutto euristico e che, applicato ai singoli autori e alle diverse situazioni, segnala scarti, differenze anche significative.

Alcune sono inerenti allo sviluppo stesso della riflessione cristiana e pagana; Origene, che scrive il suo *Contro Celso* a distanza di circa un secolo dalle *Apologie* di Giustino e che si confronta con il *Discorso veritiero* di Celso riflette una fase più approfondita della discussione e, su singoli punti, anche diversità di opinioni. Il quadro d'insieme, tuttavia, rimane invariato[39]. L'originalità della posizione origeniana consiste piuttosto, come dirò fra poco, nel tentativo di collocare la demonologia nel contesto più generale della teologia speculativa cristiana.

Un aspetto su cui le posizioni non coincidono è, ad esempio, la questione del potere dei demòni; se prevale l'idea di una potenza millantata più che reale[40], variano notevolmente le opinioni sulla quantità e la qualità di tale potenza da attribuire alla finzione o alla realtà[41].

Osserviamo, poi, modi diversi di immaginarsi le circostanze ed i motivi della caduta delle schiere angeliche, soprattutto in ordine al problema di amalgamare le tradizioni giudaiche relati-

[39] H. Chadwick, *The Evidence of Christianity in the Apologetic of Origen*, in Studia Patristica, vol. II, Berlin 1957, pp. 331-339.

[40] Un'impostazione che i cristiani condividevano con gli elleni colti: cf. ad esempio le critiche di Plotino (*Enn.* 2, 9) alla demonologia degli gnostici ed alla loro pretesa di guarire le malattie (cf. G. Filoramo, *Aspetti della demonologia gnostica*, in *L'autunno... cit.*, p. 199).

[41] Ad es., per Taziano ricorrere alla medicina in caso di malattia era una forma di compromissione con i demòni (*Discorso* 18), per Origene essa faceva parte «della sapienza di questo mondo», dunque neutra (cf. infra n. 45).

ve ad una individualità diabolica precisa (Satana, il Diavolo) e quelle relative a schiere angeliche anonime o con altri nomi [42].

Ma l'aspetto più significativo su cui esistono un disaccordo e una polemica espliciti è l'origine demoniaca della filosofia. Fra i sapere insegnati dagli angeli caduti agli uomini vi era anche la filosofia? È importante cogliere le implicazioni di questo contrasto non soltanto nel quadro tradizionale dei rapporti fra cristianesimo e filosofia, ma anche sullo sfondo dei contrasti che stavano nascendo tra le guide intellettuali delle chiese cristiane, riguardo alla legittimità della ricerca teologica tesa a chiarire e approfondire la comprensione delle verità rivelate. La parentela vista da molti della filosofia con l'eresia [43], da una parte, e con i demòni dall'altra [44], finiva per suggerire l'idea che anche sull'operato di coloro che traevano dalla filosofia concetti e metodi per approfondire le verità di fede poteva allungarsi l'ombra del demonio:

> Non mi sfugge poi quello – osserva Clemente – che è sempre ripetuto da certi pavidi ignoranti: sostengono l'opportunità di occuparsi delle cose più essenziali, cioè di quelle che contengono la fede e di trascurare quanto è estraneo e superfluo come travaglio per noi inutile, che ci impegna nelle attività che non servono al nostro scopo. Anzi alcuni sono d'avviso che la filosofia è penetrata nella nostra vita provenendo dal maligno, escogitata da un malvagio inventore a rovina del genere umano [45].

[42] Taz., *Discorso* 7; Atenag., *Suppl.* 24, 1-3; Giust., *I Apol.* 28.

[43] Questa era l'impostazione metodologica di opere come i *Philosophoumena,* che riconducevano ogni corrente eterodossa ad una scuola filosofica.

[44] Il breve scritto di Ermia, opera che viene datata tra II e III secolo, offre una sarcastica presentazione delle opinioni contraddittorie dei filosofi. La causa di tali incoerenze consiste nel fatto che la filosofia «ha preso origine dall'apostasia degli angeli» (*Irrisio* 1).

[45] *Strom.* 1, 1, 18, tr. it. Pini, Torino 1985, p. 81. Cf. anche *Strom.* 1, 16, 80; 1, 17, 4; 6, 8, 66; 6, 17, 159. Questo argomento doveva pesare non poco nel dibattito pro o contro la filosofia, se Origene, nella parte de *I princìpi*

Coloro insomma che si rifiutarono di vedere nella filosofia il frutto avvelenato che i demòni hanno offerto all'umanità, cercarono non solo di lasciare una porta aperta al mondo, ma anche di limitare la portata delle applicazioni di quel paradigma demonologico che pure avevano contribuito ad elaborare.

La gerarchia ecclesiastica

Il modello demonologico descritto nel paragrafo precedente è tratto da scritti che appartengono al genere letterario apologetico. Dobbiamo chiederci se la centralità da esso occupata in quei testi non sia frutto, più che della consistenza oggettiva delle credenze demonologiche nel quadro complessivo del pensato e del vissuto cristiani, di scelte argomentative e di sottolineature imposte dalle esigenze di una propaganda rivolta a non cristiani o più probabilmente a quelle cerchie colte di simpatizzanti del cristianesimo che cominciavano a formarsi in varie città dell'impero. È dunque necessario verificare come le credenze demonologiche si presentino in altri contesti, per cercare di chiarire se e in che misura esse si trasformavano in principi di comprensione e di intervento nella realtà concreta.

Da questo punto di vista è preziosa la testimonianza dei vescovi, non tanto nelle vesti di autori di scritti teologici (ed anche di apologie), quanto nelle vesti di capi, chiamati a prendere decisioni su casi concreti. Sono relativamente pochi i documenti che ci consentono di cogliere questi aspetti; il più interessante è sen-

dedicato all'influenza delle potenze malvagie sull'intelletto tenta di offrire, sulla scorta di *I Cor.* 2, 6, un quadro complessivo dei vari tipi di sapienza. «I molteplici e vari pareri dei Greci sulla divinità» sono considerati appartenere alla «sapienza dei principi di questo mondo», cioè degli angeli delle nazioni, spiriti su cui il giudizio di Origene non è completamente negativo. Essa quindi – come viene precisato – non è stata comunicata dalle potenze avverse agli uomini con l'intenzione di danneggiarli, ma per errore, perché proprio i principi di questo mondo ritengono vere queste cognizioni (3, 3, 3).

za dubbio l'epistolario di Cipriano, vescovo di Cartagine dal 249 al 258. Esso racchiude documenti preziosi per ricostruire gli avvenimenti drammatici di quegli anni: la persecuzione; il problema dei *lapsi;* la controversia penitenziale e lo scisma di Novaziano; il contrasto insanabile con il vescovo di Roma, Stefano.

Fra le lettere, troviamo anche la traduzione latina di quella inviata a Cartagine da Firmiliano, vescovo di Cesarea di Cappadocia. Egli vi esprime – in accordo con Cipriano e con gli altri vescovi africani – le motivazioni del contrasto con Stefano, che avrebbe voluto imporre il riconoscimento della validità del battesimo degli eretici. Si tratta di un documento ufficiale che rappresenta non soltanto la posizione di Firmiliano, ma anche quella dei vescovi «della Galazia, della Cilicia e delle altre regioni vicine»[46] ed è inviato a Cipriano nell'autunno del 256, subito prima del sinodo dei vescovi africani, per essere letta in quella assemblea e per influenzarne le decisioni. Le quali, poi, sarebbero state prese nel senso sostenuto da Cipriano e Firmiliano[47]. Nel documento, il vescovo di Cesarea tocca gli argomenti principali; il più importante è che gli eretici, separati dalla Chiesa, non hanno nessun potere spirituale. Il battesimo amministrato da loro, quindi, non può trasmettere lo Spirito Santo, senza il quale non vi è rinascita. Questa posizione è illustrata da un caso concreto avvenuto nella sua Chiesa circa ventidue anni prima. In un momento in cui i fedeli si erano dispersi a causa di una persecuzione, una donna, che aveva esperienze estatiche e che si proclamava profetessa ed ispirata dallo Spirito Santo, era riuscita, avvalendosi di poteri straordinari, a fondare una Chiesa, in cui ella, coadiuvata da un sacerdote ed un diacono, celebrava il sacrificio eucaristico e battezzava usando le formule rituali tradizionali.

Nella presentazione di Firmiliano le notizie sono intreccia-

[46] *Ep.* 75, 7.

[47] Per il commento storico di questa lettera: G.W. Clarke, *The Letters of St. Cyprian of Carthage,* vol. IV, Mahwah N.Y. 1989, pp. 246-285.

te quasi inestricabilmente con l'interpretazione che egli offre degli avvenimenti: la donna era spinta dalla forza dei demòni più potenti; diceva di poter causare un terremoto: in realtà erano essi a suggerirle il momento in cui si sarebbe comunque verificato, non perché — osserva Firmiliano reinterpretando alla luce di circostanze concrete le idee dei suoi contemporanei sul potere limitato dei demòni[48] — questo fosse in loro potere, ma perché erano in grado di prevederne l'arrivo; nel tentativo di neutralizzare i dubbi che sarebbero insorti all'apparire dell'esorcista, il demonio aveva predetto che sarebbe venuto un infedele nemico a tentarlo. Anche a livello linguistico la donna sparisce dietro il demonio che la possiede: è questi infatti il soggetto grammaticale di gran parte dei verbi del passo. Tale interpretazione è modellata sul paradigma demonologico che abbiamo visto sopra, condiviso senza alcuna riserva mentale e reso operante nell'agone ecclesiastico: soltanto riducendo la donna a mero strumento del demonio, Firmiliano può, infatti, concludere in modo efficace il racconto dicendo:

> Che diremo dunque di questo battesimo, che fu amministrato da un malvagio demone, che si è servito di una donna? Stefano e i suoi seguaci approvano anche questo battesimo?... Possiamo credere che sia stata data la remissione dei peccati? Possiamo accettare che si sia perfettamente compiuta la rigenerazione dell'immersione salutare, dove tutto è stato fatto dal demonio, sotto l'apparenza del vero?[49]

Un altro esempio di quanto la demonologia potesse tornare utile nei conflitti teologici e disciplinari riguarda ancora Cipriano ed il suo atteggiamento riguardo al problema del perdono dei *lapsi*. Durante la persecuzione di Decio, molti avevano consentito a sacrificare agli dei. Mentre ancora era in atto, essi avevano chiesto di essere riammessi nella Chiesa senza aver compiuto

[48] Tertull., *Apolog.* 22, 8; Min. Fel., *Ottav.* 26, 8.
[49] Ib. 75, 10, tr. Toso, Torino 1980, p. 730.

un'adeguata penitenza. La situazione era complicata dal fatto che durante il periodo di carcerazione i martiri e i confessori avevano distribuito biglietti di riconciliazione (*libelli pacis*), sostituendosi alle iniziative vescovili e avallando inoltre, con il loro prestigio, la Chiesa scismatica di Felicissimo. In alcune città di provincia vi erano state sommosse contro i vescovi per costringerli a riammettere subito i *lapsi,* cosa che, del resto, questi dicevano di aver già ottenuto dai martiri e dai confessori. La situazione era dunque grave; la questione arrivava a toccare l'autorità vescovile, minacciata da quella carismatica dei martiri. Il *De lapsis* non è un trattatello controversistico, ma un documento ufficiale destinato a esser letto davanti ad una solenne assemblea di vescovi: il concilio di Cartagine del 251. Cipriano menziona, a un certo punto, alcuni episodi relativi a persone che avevano abiurato e avevano mangiato le vittime dei sacrifici: un uomo restò muto; una donna, mentre si trovava alle terme, venne afferrata da uno spirito impuro che le lacerò la lingua, le fece venire le convulsioni fino a farla morire dilaniata da un dolore al ventre.

Di un altro episodio era stato testimone lo stesso Cipriano. Il racconto mette sotto i nostri occhi con vivezza di particolari l'evento e insieme l'articolarsi della interpretazione. Una madre con una bimba non ancora in grado di capire e di esprimersi assistono ad una celebrazione; la piccola dà segni di impazienza, piange, è agitatissima. Quando il diacono le avvicina il calice, volta la faccia, serra la bocca, indurisce le labbra rifiutandolo. Il diacono insiste e le versa in bocca un po' di pane inzuppato di vino; la bimba infine vomita. Sforziamoci, inoltre, di immaginare la scena collocandola nella situazione piuttosto tesa e confusa della Chiesa di Cartagine; la persecuzione appena subita aveva lasciato un seguito di rancore e di sospetto: nessuno era in grado di sapere con certezza se il proprio vicino si fosse macchiato di idolatria. Partecipare ai sacrifici e mangiare le carni delle vittime immolate significava letteralmente «ingoiare» anche il demonio che se ne nutre. Il comportamento della bimba deve aver suscitato timori e sconcerto: si fa un'indagine e si scopre che la

madre, fuggendo dalla città a causa della persecuzione, ha abbandonato la piccina dalla balia e che questa l'ha fatta partecipare ad un sacrificio, offrendole del pane imbevuto di vino. A questo punto tutto può essere spiegato; così la sua agitazione: «L'animo semplice della bimba confessava la colpevolezza del delitto attraverso quei segni che le erano possibili, come se fosse costretta da un carnefice»; così il suo vomito: «L'eucarestia non poté rimanere in quel corpo e in quella bocca che era stata profanata; la bimba rimise dal suo stomaco impuro il pane consacrato nel sangue del Signore. Così grande è il potere del Signore e la sua maestà! Ciò che era nascosto nelle tenebre fu manifestato dalla sua luce ed il delitto, anche se occulto, non poté ingannare il sacerdote di Dio!»[50].

La lezione tratta dai fatti è immediata: i casi dei *lapsi* puniti con la malattia e la morte da quegli stessi demòni di cui sono diventati ricettacolo, denunciano l'assurdità della loro pretesa di essere riammessi nella Chiesa senza scontare una pena adeguata. Allo stesso modo, rendono manifesta l'inutilità dell'inganno di coloro che, pur apostati, osano partecipare alle celebrazioni.

Gli episodi narrati da Firmiliano e da Cipriano svolgono negli scritti rispettivi la funzione di *exempla;* entrambi si rifanno, se dobbiamo credere ai due vescovi, a episodi realmente accaduti, ma la «realtà» del fatto e, ancor più, ciò che lo rende efficace e significativo dipendono dal suo inserimento in quel paradigma demonologico che qui si fa cogliere non come compagine astratta di idee, ma come principio che conferisce forma e direzione agli eventi.

Un altro punto di osservazione privilegiato per valutare sia il grado di penetrazione del modello demonologico nelle Chiese cristiane sia, in un certo senso, la sua visibilità sociale è la liturgia. È a partire dall'inizio del III secolo che nella liturgia battesimale compaiono in modo inequivocabile riti indirizzati a scon-

[50] *Sugli apostati* 25, tr. Toso, p. 158.

figgere e allontanare le potenze maligne. Il primo documento importante a questo proposito è la *Traditio Apostolica*, che è stata in seguito ripresa e adattata, soprattutto nella tradizione orientale, in più di uno scritto successivo dello stesso tenore. Non conosciamo con certezza né l'autore, né la chiesa di cui riflette gli usi liturgici. Gli studiosi che propendono per l'origine romana spiegano il particolare orientamento della liturgia battesimale come la risposta «ecclesiastica» agli esorcismi in uso fra i seguaci di Valentino, attivo, appunto a Roma, nel 140. D'altro canto, gli esorcismi battesimali presupporrebbero l'adozione di un'antropologia che ammette l'inabitazione degli spiriti malvagi all'interno dell'uomo, concezione che ebbe in Erma, vissuto anch'esso a Roma nella prima metà del II secolo, un esponente molto autorevole [51].

Secondo questo documento, i catecumeni prescelti per il battesimo dovevano sottoporsi per più giorni ad un rito esorcistico di imposizione delle mani; nel tempo immediatamente vicino al battesimo erano esorcizzati nello stesso modo dal vescovo in persona, che ripeteva lo stesso rito il sabato. La domenica avveniva il battesimo; un presbitero chiedeva ai catecumeni di pronunciare la frase: «Rinuncio a te, Satana, a tutte le tue pompe ed a tutte le tue opere» [52]. Poi venivano unti con olio anch'esso esorcizzato poco prima dal vescovo, e il presbitero pronunciava le parole: «Che tutti gli spiriti malvagi si allontanino da te» [53]. Soltanto dopo di ciò essi potevano scendere nell'acqua per essere battezzati. In seguito erano unti con l'olio di ringraziamento, forse come rito di rafforzamento contro gli attacchi successivi del demonio. Anche altre prescrizioni rituali della *Traditio* manifestano un'acuta consapevolezza della presenza del maligno e,

[51] H.A. Kelly, *The Devil at Baptism. Ritual, Theology and Drama*, Ithaca-London 1985, pp. 81-93. Più prudente la posizione di B. Botte, *La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*, Paris 1968², pp. 11-17. Per un'origine egiziana J.M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, Roma 1959.

[52] *Trad. Apost.* 21.

[53] *Ibid.*

nello stesso tempo, i modi corretti per allontanarlo: nel cap. 26 si raccomanda di dare ai catecumeni (durante l'agape) pane esorcizzato; nel cap. 32 si mettono in guardia i fedeli dallo spandere il contenuto del calice «per paura che uno spirito ostile non lo lecchi»; nel cap. 36 si sottolinea il potere apotropaico del segno della croce, davanti al quale il diavolo fugge.

Nel periodo di cui ci occupiamo, non vi è un'omologazione degli usi liturgici adottati dalle Chiese. Tuttavia, pur con rilevanti differenze, notiamo a partire dal III secolo un'accresciuta attenzione liturgica riguardo ai modi di sconfiggere le potenze maligne. Cipriano menziona più volte l'uso di esorcismi prebattesimali [54]. Uno dei vescovi del concilio cartaginese del 256 precisa che l'esorcismo battesimale era accompagnato dall'imposizione delle mani [55]. L'Oriente più dell'Occidente diede spazio ai riti apotropaici volti a prevenire i futuri attacchi dei demoni; fu invece generalmente adottato quella parte del rituale riguardante la rinuncia a Satana ed alla sua «pompa» [56], espressione il cui significato originario può essere un riferimento ai culti idolatrici.

La *Traditio apostolica* come gli altri documenti normativi che ad essa si ispirano e che circolano nell'antichità cristiana venerati e protetti dalla loro (falsa) origine apostolica è espressione degli ambienti ecclesiastici. È difficile stabilire se, al loro apparire, tali testi riflettessero una realtà di fatto oppure avessero lo scopo di incanalarla nei modi ritenuti più opportuni, tuttavia una volta che le modifiche del rituale furono imposte oppure semplicemente accettate, esse diventarono in un certo senso creatrici di significati e di realtà. Con i riti battesimali, celebrazioni solenni cui partecipavano periodicamente tutti i fedeli, i

[54] *Ep.* 69, 15; *A Donato* 15; *A Demetr.* 15.

[55] *Sent. episc.* 1; 8; 31; 37, CSEL, *Opera omnia Cypr.* 3, 1, p. 450; V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle*, Città del Vaticano 1969, pp. 113-114.

[56] J.H. Waszink, *Pompa diaboli*, in «Vigiliae Christianae» 1, 1947, pp. 13-41.

demòni scacciati con formule e gesti ieratici, fatti oggetto di dichiarazioni solenni, acquistavano una diversa e più evidente «presenza» i cui effetti per il radicamento delle credenze demonologiche nelle coscienze sono certo difficilmente quantificabili, ma non trascurabili per la comprensione dell'entità del fenomeno.

Il problema della ricezione negli altri ambienti sociali e culturali

La demonologia fin qui presa in esame è espressione di ambiti culturali – quello, per lo più laico, dei didaskaloi e quello dei vescovi – che, per quanto ispirati da interessi diversi, sono entrambi «alti». È possibile riuscire a capire come queste idee e credenze erano vissute e pensate in altri contesti? Tra la fine del II secolo e la prima metà del III disponiamo di due gruppi di testi – gli *Atti* apocrifi (= AA) più antichi[57] e le omelie origeniane – che gettano qualche luce sull'argomento. Per quanto concerne i primi disponiamo di pochi elementi certi riguardanti gli autori, il loro pubblico, l'ambiente che li ha prodotti. Anche se si discute in che limiti essi possano essere considerati «popolari»[58], vi è un accordo generale sul fatto che fossero destinati a una fruizione molto più allargata che non altri generi letterari, quali, ad esempio, le apologie, i trattati teologici e i commentari esegetici. Sono testi che raccontano in modo avvincente le avventure, i viaggi e le imprese degli apostoli, con schemi narrativi semplici, ma efficaci, che riprendono quelli del romanzo greco[59]. In questa letteratura una parte di primo piano è riserva-

[57] Atti di Paolo; di Pietro; di Giovanni; di Tommaso e di Andrea; per lo *status quaestionis* relativo a questi testi: *Les Actes Apocryphes des Apôtres*, Genève 1981.

[58] A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991, pp. 108-109.

[59] R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Stuttgart 1932.

ta appunto alla demonologia; essa assolve, nei singoli testi, funzioni diverse e, benché l'indirizzo prevalente della critica sia quello di studiare ciascun testo per sé, esistono tuttavia alcuni tratti comuni: la sconfitta dei demòni non è mai espressione di interessi ecclesiastici; la gerarchia compare molto raramente e, se sono citati singoli personaggi che ricoprono cariche ecclesiastiche, essi non sono rilevanti nell'economia del testo; l'atto taumaturgico o teratologico è compiuto da un personaggio carismatico — l'Apostolo o altre figure da lui delegate — che, in modo vicario, ripete la sconfitta dei demòni ad opera di Cristo. Negli *Atti di Tommaso* — ma la definizione può essere estesa anche alle figure apostoliche degli altri scritti apocrifi —, l'Apostolo è definito come colui che «insegna che vi è un solo Dio, che guarisce, che scaccia i demoni, che compie molti altri atti prodigiosi» [60]. Il successo della predicazione dell'Apostolo, le conversioni di individui o di intere città, sono visti come conseguenza dei suoi atti straordinari che hanno quasi sempre come oggetto la vittoria sui demòni. Giovanni, che dopo i miracoli compiuti a Efeso, non è riuscito a distogliere i suoi abitanti dal culto di Artemide, si reca di persona al tempio e là lancia una sfida singolare: i fedeli dovranno pregare la dea di farlo morire, altrimenti sarà lui a pregare il vero Dio di ucciderli tutti a causa della loro incredulità. I presenti lo scongiurano di non farlo e Giovanni prega il suo Dio di manifestare almeno l'impotenza della dea. Subito dopo la sua invocazione, l'altare di Artemide va in pezzi, le statue votive cadono al suolo, metà del tempio crolla uccidendone sul colpo il sacerdote:

> Allora la folla degli Efesini gridò: «Unico è il Dio di Giovanni, unico è il Dio che ha misericordia, perché tu solo sei Dio. Ora, alla vista dei tuoi prodigi, siamo convertiti; abbi pietà

[60] *At. Tm.* (gr) 20.

di noi, o Dio, secondo la tua volontà e salvaci dal grande errore»[61].

Il tema narrativo dominante degli *Atti di Pietro* è molto simile: la Chiesa romana, dopo la partenza di Paolo per la Spagna, abbandona Cristo per seguire Simon Mago, che, con i suoi prodigi, le è apparso come un dio più potente. Ma Pietro compie esorcismi, guarigioni, resurrezioni straordinarie e, infine, in un duello pubblico con Simon Mago in cui incrociano le armi dei loro rispettivi poteri straordinari, riesce a dimostrare di essere l'Apostolo del Dio più potente e quindi dell'unico vero.

Si potrebbero fare numerosi altri esempi dello stesso tipo; da questi scritti appare evidente l'affinità con le tematiche degli scritti apologetici, che pressappoco nello stesso torno di tempo si stavano diffondendo nell'Impero: l'accento sull'esorcismo e sul miracolo come «prove» della divinità del Dio dei cristiani; la rilevanza del tema della «potenza»; l'argomento della magia per screditare i miracoli dell'avversario, l'insistenza sull'equivalenza fra dei e demòni.

Tuttavia appaiono anche differenze significative che segnano importanti scarti di significato rispetto al paradigma demonologico emergente dagli scritti apologetici. Il più importante riguarda l'estensione attribuita al potere del demonio e dei suoi angeli. L'apologetica, pur con le oscillazioni che abbiamo viste, si era sforzata di mettere a punto un paradigma esplicativo della taumaturgia pagana in cui i demòni apparivano più abili che potenti: essi potevano fare molte cose, ma più ancora ne potevano ottenere con la finzione, l'illusione, la millanteria e questo lasciava un certo spazio all'iniziativa dell'uomo. Negli AA, invece, il potere del demonio è tale da poter essere contrastato soltanto dal potere più forte dell'Apostolo, strumento di Dio. Fino dal suo apparire, la presa del demonio sulla sua vittima è

[61] *At. Giov.* 41-42.

totale: egli «costringe» la sua vittima ad agire come egli vuole[62]. Quando Pietro, di fronte ai Romani, ricorda il proprio tradimento di Cristo, dice di essere stato *exsensatus a diabolo*[63]. Di fronte alla durezza di cuore di un uomo che, benché fatto risorgere dalla morte, non si converte, Giovanni riconosce in lui una presenza demoniaca e lancia un'invettiva. Essa passa in rassegna l'ambito vastissimo dell'intervento del demonio ed invoca Cristo come unica difesa contro di lui:

> Stattene lungi da coloro che sperano nel Signore: dai loro pensieri, dalla loro mente, dalla loro anima, dai loro corpi, dai loro atti, dalla loro vita, dalla loro condotta, dal loro lavoro, dalle loro occupazioni, dal loro giudizio, dalla loro elevazione a Dio; dalla loro resurrezione davanti a Dio, dal loro profumo del quale non devi essere partecipe, dai loro digiuni, dalle loro preghiere, dal loro santo battesimo, dall'eucarestia, dai cibi, dalle bevande, dai vestiti, dal pasto, dai loro riti funerari, dalla loro continenza, dalla loro giustizia; da tutte queste cose Cristo, nostro Dio, ti terrà lontano, impurissimo satana, nemico di Dio...[64].

Durante un viaggio, Giovanni, guidato da un sogno, accorre sul luogo ove è avvenuto un delitto: un giovane, amante di una donna sposata, stanco dei giusti rimproveri del padre, lo uccide. Temendo di essere catturato ed ormai fuori di sé, fugge con l'intenzione di uccidere anche la donna, il marito ed infine se stesso. Ma incontra Giovanni che subito riconosce in lui la presenza di un demonio. L'aspro rimprovero dell'Apostolo induce al pentimento ed alla disperazione il giovane. Giovanni fa risorgere il padre, ma il figlio, incapace di riconosere la vera causa dei suoi mali:

[62] *At. Pt.* 8.
[63] *Ibid.* 7.
[64] *At. Giov.* 84.

> Prese un falcetto, si tagliò i genitali, corse alla casa dove si trovava l'adultera, glieli gettò in faccia e disse: «per te io volevo assassinare mio padre, voi due e me stesso. Eccoti ciò che è colpevole di tutto! Dio ha avuto misericordia di me, affinché io conoscessi la sua potenza»[65].

Giovanni rivela allora al giovane la vera origine di tutte le sue sventure: è Satana ad avergli messo in testa di uccidere il padre e di autoevirarsi; è lui la sorgente invisibile attraverso cui ogni turpe impulso è messo in moto e giunge allo scoperto. «Figliolo – aggiunge l'Apostolo – se ti penti di questa colpa e se capisci gli artifizi di Satana, potrai contare sull'aiuto di Dio in tutto ciò di cui la tua anima ha bisogno»[66].

L'episodio, ricco di tutti gli ingredienti narrativi – l'amore, la gelosia, l'omicidio, la castrazione, il pentimento e la riconciliazione finale – in grado di avvincere un vasto pubblico, è uno fra i tanti che si potrebbero citare. Esso consente, per un verso, di valutare l'entità dello scarto esistente fra la demonologia di questi testi e quella delle apologie, dall'altro suscita il problema se l'invadenza che essa ha negli AA non dipenda da un meccanismo letterario. È stato anche di recente ribadito che Satana ed i suoi demòni assolvono negli AA la stessa funzione assolta dalla *Tyche* nel romanzo greco: ad essa soltanto si dovevano le separazioni, gli incidenti, gli ostacoli e, infine, il ricongiungimento della coppia di amanti divisa. Negli AA la drammatizzazione sarebbe ottenuta analogamente con la messa in scena di un Avversario che, ostacolando l'eroe apostolico, consente all'autore di costruire su dati tradizionali esigui una storia avvincente[67]. Si potrebbe osservare che un motivo letterario viene

[65] *At. Giov.* 53, 1.

[66] *Ibid.* 54, 2.

[67] J. Flamion, *Les Actes apocryphes de Pierre,* in «Revue d'Histoire Ecclesiastique» 9, 1908, p. 487. La stessa osservazione anche in E. Junod-J.D. Kaestli, *Acta Johannis* (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum = CCSA), Tournhout 1983, vol. II, p. 440.

adottato e più volte riproposto in quanto esso appare plausibile all'Autore ed alla cerchia di persone cui egli appartiene e per cui scrive. Inoltre, gli AA ebbero una straordinaria fortuna: incessantemente ricopiati, tradotti, riadattati, furono testi di edificazione e di intrattenimento. Come i riti cui tutti potevano assistere, gli AA divennero strumenti di moltiplicazione e di comunicazione efficace ed allargata dello strapotere di Satana e dei suoi angeli sul mondo e sull'uomo, che vi assume la parte di vittima innocente. Della presenza diffusa di queste idee abbiamo testimonianze autorevoli dell'inizio del III secolo: Clemente Alessandrino ed Origene. Ne *Gli Stromati,* opera in cui il tema del libero arbitrio è fondamentale, il primo osserva:

> Non ci si dica dunque che colui che delinque e pecca, cade in fallo per influenza dei demòni, così sarebbe certo senza colpa; ma facendo nel peccare le stesse scelte dei demòni, instabile, leggero, volubile nei desideri, come demone diviene egli stesso, uomo posseduto dai demoni [68].

Origene dal canto suo è ancora più esplicito; ne *I princìpi,* dopo aver citato i passi della Scrittura che insegnano le attività dei demòni contro gli uomini, afferma:

> I più semplici fra i fedeli di Cristo credono che tutti i peccati commessi dagli uomini sono stati commessi per influsso esercitato sulle menti da queste potenze avverse, che si rivelano più forti in questo invisibile combattimento. Sì che se non ci fosse il diavolo, nessun uomo peccherebbe [69].

[68] *Strom.* 6, 12, 98, tr. Pini p. 726. Che l'insistenza dei cristiani sull'operato dei demoni potesse ingenerare conclusioni del genere, è indirettamente affermato anche da Celso: «...la punizione del figlio di Dio da parte del diavolo ci insegna ad essere forti e pazienti, quando siamo puniti da lui allo stesso modo. E questo è veramente il colmo del ridicolo! Infatti, secondo il mio modesto parere egli avrebbe dovuto punire il diavolo, e non pronunziare minacce contro gli uomini insidiati dal diavolo!» (in Orig., *Contro Cel.* 6, 42).

[69] *Princ.* 3, 2, 1; *Om. Re L.* 1, 15.

A chi, come lui, aveva combattuto contro il marcionismo e lo gnosticismo, non poteva sfuggire il potenziale pericolo rappresentato dal diffondersi delle idee simili a quelle veicolate dagli AA. Anche se, fra essi, soltanto alcuni potevano definirsi gnostici, essi complessivamente finivano per trovarsi dalla stessa parte degli gnostici, contro gli ortodossi, per quanto riguarda il problema del libero arbitrio. Svincolati dal greve peso delle dimostrazioni e delle complesse argomentazioni esegetiche, con il fascino del racconto e dell'intreccio, gli AA — e, certo, assecondati in ciò dall'accento posto sui poteri minacciosi dei demoni per il mantenimento della disciplina e dell'ortodossia ecclesiastiche — favorivano il diffondersi di un dualismo ed un fatalismo che, per quanto generici, costituivano la *humus* ideale per la propaganda gnostica.

Le circa 250 omelie pronunciate da Origene — con poche eccezioni — davanti ai fedeli della Chiesa di Cesarea di Palestina verso la metà del III secolo aggiungono importanti elementi alla questione che ci interessa. È forse inutile ricordare che conosciamo il profilo di questa Chiesa soltanto attraverso le parole del predicatore che costituiscono uno schermo ineliminabile le cui distorsioni sono difficilmente circoscrivibili. Le pratiche che sono più costantemente prese di mira sono le varie forme di divinazione e la magia. I cristiani di Cesarea — catecumeni e battezzati — continuavano a rivolgersi a quasi tutte le tecniche divinatorie disponibili sul mercato: essi consultavano il volo degli uccelli; i visceri degli animali e — sembra con maggiore assiduità — il corso delle stelle [70]. Proprio il considerare gli astri come signori assoluti dei destini degli uomini costituiva il cemento del legame profondo quanto ambiguo che stringeva l'astrologia con la magia. Gli astri, non più forze impersonali, ma vere e proprie divinità, potevano essere piegate alla volontà del mago, se questi era in possesso delle tecniche opportune. Nella presentazione di Origene, magia, astrologia, divinazione sono strettamente in-

[70] *Om. Ger. L.* 3, 4-5; *Om. Gios.* 7, 4; *Om. Es.* 7, 2; *Om. Giud.* 2, 3.

trecciate ed espressioni, tutte, di un pericoloso ritorno nel culto degli dei, cioè dei demòni, che sono mostrati dovunque all'opera con le loro astuzie ed i loro raggiri [71]. Il vissuto religioso di un pubblico come quello di Cesarea, costituito per la maggior parte da gente di recente cristianizzazione, proveniente dal paganesimo, sembra, insomma, opporre molta resistenza all'assioma che identifica i demòni con gli dei. L'abbandono di questi, considerati potenze ancora in grado di soccorrere, non avveniva con la nettezza richiesta dal predicatore che li invitava a oltrepassare con decisione quella pericolosa zona di confine fra due aree di influenza, quella dei demòni che, offesi per essere stati lasciati, potevano vendicarsi, e quella del Signore, che non poteva ancora offrire completamente la sua protezione, vista l'incostanza e l'incertezza con cui gli si era aderito [72]. I catecumeni, di cui ci parla ad un certo punto il predicatore, che cominciavano a dubitare quando venivano a sapere di qualche guarigione o della conoscenza del futuro concesse da questa o da quella divinità [73], con molta probabilità decidevano alla fine di giustapporre, magari in modo subordinato, gli dei di prima e quelli della religione di recente acquisizione. Siamo di fronte evidentemente ad un modo molto diverso di risolvere lo «scandalo» dell'efficacia degli dei.

La demonologia filosofica

Nel vivo della lotta e del confronto con le religioni dell'Impero, con i movimenti eterodossi, con le controversie disciplinari, Satana e i suoi angeli recitano una parte di protagonisti. Nella grande varietà di soluzioni, prospettive e accenti, alcuni autori acquistano un rilievo particolare: Clemente Alessandrino e Ori-

[71] Monaci, *Origene...*, pp. 130-148.
[72] *Om. Es.* 8, 4.
[73] *Om. Is.* 7, 2.

gene. Clemente è il primo ad intuire con chiarezza i pericoli insiti nello sviluppo ipertrofico della demonologia a lui contemporanea. Il suo *Protrettico* – caloroso discorso di esortazione alla conversione, in cui si affrontano gli argomenti tipici della letteratura apologetica – esprime, sotto il profilo demonologico, un punto di vista originale: i miti e gli dei greci non sono frutto di un complotto diabolico, ma invenzioni, fantasie la cui origine è ormai difficile da individuare, ma che sono certo nate da menti umane [74]. L'ignoranza, la superstizione, l'abitudine hanno attribuito agli dei, nel corso dei tempi, realtà e poteri che invece non hanno [75]. Ne *Gli Stromati,* Clemente confuta apertamente non soltanto l'idea che la filosofia sia stata insegnata dagli angeli ribelli e che abbia quindi un'origine diabolica, ma, criticando l'antropomorfismo con cui sono rappresentati gli angeli, esprime implicitamente un radicale scetticismo riguardo al racconto tradizionale [76]. Più esplicita e netta è la sua critica verso altri aspetti demonologici che apparivano compromettere seriamente gli esiti della grande battaglia a favore del libero arbitrio che in quello stesso torno di tempo si stava combattendo contro i marcioniti e gli gnostici. Il maestro alessandrino polemizza con decisione contro la tesi che i demòni possano abitare nell'anima dell'uomo. Essa, soprattutto nella forma della dottrina dei demòni dei peccati, aveva trovato fra i cristiani portavoci autorevolissimi, come Erma [77]. Soltanto però gli gnostici, come Basilide, l'avevano sviluppata in un senso che eliminava la possibilità da parte dell'uomo di liberarsene attraverso un atto di volontà indirizzato al bene [78]. Esisteva inoltre una letteratura «popolare», di cui abbiamo visto alcuni esempi, che, pur non condivi-

[74] *Protr.* 2, 13, 5; 2, 23, 1; 3, 44, 1.

[75] *Protr.* 2, 11, 1-3, ove egli nega che le varie tecniche di divinazione abbiano un qualche fondamento reale.

[76] «...Né gli uomini odono come parlano gli angeli in quanto angeli, né questi hanno una lingua come noi abbiamo orecchie» (*Strom.* 6, 7, 57).

[77] *Pastore, Mandata* 5, 1, 1-4; 6, 2, 1-4.

[78] *Strom.* 2, 20, 112-114.

dendo i presupposti dualistici degli gnostici, sosteneva e diffondeva una mentalità propensa ad accentuare il potere demoniaco tanto da considerare necessario per la sua eliminazione l'atto carismatico dell'«uomo divino». Contro gli uni e gli altri, Clemente si sforza di mettere a punto una teoria del peccato che integri, in un diverso modello antropologico, sia il contributo diabolico al peccato, sia la libertà della scelta morale:

> Le potenze... (sc. avverse) protendono alle anime che vi sono inclini immagini di bellezza, gloria, adulteri, voluttà ed altre visioni seducenti di questo genere, come quelli che, per mandare via le pecore «agitano loro davanti un ramoscello verde» [79]. Ma poi ingannano coloro che non sono capaci di distinguere il vero piacere dal falso, la bellezza caduca e vituperevole da quella santa e li menano schiavi. E ogni inganno, restando fisso continuamente nell'anima, vi forma la rappresentazione di sé, per cui l'anima non s'accorge di portare seco l'immagine della passione. La colpa nasce dalla seduzione e dal nostro assenso [80].

In questa prospettiva, non è l'esorcismo, ma sono l'esercizio, l'educazione e la conoscenza, le armi con cui si combattono i demòni.

Dall'opera di Clemente, emerge, insomma, l'invito pressante a risituare la demonologia all'interno del contesto più ampio della teologia cristiana, a eliminarne gli aspetti mitologici, a reinterpretarne quelli più contraddittori. L'invito viene raccolto da Origene [81] ne *I princìpi,* l'opera che si prefigge lo scopo di

[79] Plat., *Fedro* 230 d.

[80] *Strom.* 2, 20, 111, tr. Pini p. 320. Per una valutazione complessiva della demonologia di Clemente: W.E.G. Floyd, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil,* Oxford 1971, pp. 61-73.

[81] Non soltanto da lui: non dobbiamo dimenticare le *Omelie Pseudoclementine,* che in alcune parti (XIX-XX) presentano un identico sforzo. Si tratta di un testo che deve essere trattato con circospezione per le complesse vicende legate alla sua tradizione. Composto nel IV sec. esso riprenderebbe, come le

«ordinare in un tutto organico l'esplicazione razionale» [82] delle verità insegnate in modo chiaro dagli apostoli e di quelle, di cui essi hanno affermato l'esistenza, ma non le modalità e l'origine, lasciando così lo spazio per un approfondimento da parte degli «amanti della sapienza» [83]. Il punto di partenza della riflessione demonologica di Origene è il dato della rivelazione che egli ritiene ridursi a due enunciati: il Diavolo e «i suoi angeli» (*Mt* 25, 41) esistono; essi combattono il genere umano, cercando di gravarlo di peccati. La prima questione da affrontare è quella della loro natura ed origine. Essi, da un punto di vista ontologico, non sono diversi dalle altre creature: sono razionali, capaci di merito, se progrediscono e diventano migliori, o di colpa, se abbandonano la retta condotta [84]. La caduta del demonio e dei suoi angeli è connessa a quella delle altre creature razionali e riferita ad un momento precedente alla creazione del mondo sensibile. Ancor prima di questo, che è una conseguenza della caduta e, nello stesso tempo, mezzo di riscatto, è da collocarsi l'allontanamento delle creature razionali dal Logos; allontanamento dovuto ad una sorta di sazietà, di pigrizia, di trascuratezza che ha allentato l'unione con il Logos. Esse si sono incarnate in corpi di diversa natura secondo la gravità del peccato e, da questo momento, ha

Recognitiones, una *Grundschrift* del III sec. (cf. F.S. Jones, *The Pseudo-Clementines: A History of Research*, «Second Century» 2, 1982, pp. 1-33; 63-96). In questo testo troviamo le stesse considerazioni con le quali Origene introduce la discussione sui demòni: vi appare la consapevolezza che la questione sull'origine e la natura delle potenze avverse sia destinata a rimanere insoluta se si prendono in considerazione le Scritture: da esse si evince soltanto l'esistenza di esse. La questione è pertanto condotta secondo i procedimenti propri della filosofia, analizzando via via diverse ipotesi che vengono accolte o respinte sulla base della loro coerenza con gli assunti di partenza. La conclusione è che anche il diavolo alla fine non può non salvarsi.

[82] *Pref.* 10. Riprendo qui in forma rielaborata, un contributo precedente: A. Monaci Castagno, *La demonologia origeniana fra speculazione filosofica e preoccupazioni pastorali*, in *L'autunno...*, vol. I, pp. 231-248.

[83] *Pref.* 3.

[84] *Princ.* 1, 5, 2.

avuto inizio il lungo processo della salvezza che, attraverso mondi successivi ed il passaggio attraverso stati diversi, dovrebbe approdare — sulla base delle ipotesi formulate da Origene — alla ricomposizione dell'unità iniziale. Anche se il Diavolo e i suoi angeli hanno peccato più gravemente e, di conseguenza, hanno assunto uno stato diverso, essi condividono con le restanti creature il fatto di essere razionali, dotati di libero arbitrio, ed il destino finale [85]. Per quanto riguarda il rapporto fra queste tesi e la Scrittura, Origene accetta la tradizione che vede nelle potenze malvagie angeli caduti, ma abbandona il racconto degli angeli vigilanti, preferendo altri passi (*Ez* 26, 28; *Is* 14, 12; *Gb* 26, 13), che, interpretati allegoricamente, alludono più genericamente ad una «potenza buona e santa» [86] che si trasforma in una potenza contraria dopo aver peccato.

La salvezza finale delle potenze maligne è l'aspetto più controverso della demonologia origeniana [87]. La questione è complicata anche dal fatto che quasi tutti i testi in nostro possesso sono traduzioni eseguite a distanza di quasi due secoli e, proprio su questo argomento, molto interessate ad offrire immagini, magari contrapposte, ma comunque di parte della posizione origeniana. A me pare che la salvezza finale del demonio sia, in un certo senso, inscritta nelle strutture portanti del pensiero origeniano; il male è per Origene «senza sussistenza» [88], non era in principio e non rimarrà nell'eone futuro; il diavolo non potrà non liberarsi in quel tempo della sua malvagità per ristabilire l'*ousia* che è identica a quella delle restanti creature razionali [89].

La seconda questione affrontata concerne l'attività dei

[85] Questi temi ritornano in molti trattati dell'opera, ma in particolare 1, 4. 5. 6; 2, 9; 3, 2, 6.

[86] *Princ.* 2, 5, 6.

[87] Ma anche Clemente avrebbe ammesso, per il demonio, la possibilità della riconciliazione finale con Dio: cf. Floyd, p. 72.

[88] *Comm. Giov.* 2, 13, 93.

[89] Ho discusso la questione più in dettaglio, nel contributo citato n. 70, pp. 239-240.

demòni. Se è vero che il demonio e i suoi seguaci cercano di far peccare gli uomini, come si concilia questo con il libero arbitrio e come è possibile rappresentarsi concretamente l'intervento dei demòni sull'uomo? Dietro il primo interrogativo s'intravede la polemica contro l'abolizione del libero arbitrio da parte degli gnostici; il secondo era connesso al problema di fondare una psicologia cristiana comprensibile agli occhi di chi era abituato a spiegare il male compiuto dall'individuo in termini filosofici. La diversità del punto di vista cristiano da quello filosofico è perfettamente chiarita in un passo del *Commento al Vangelo di Giovanni:*

> Molti, anche tra i sapienti, ritengono che la mancanza (ἁμάρτημα...), considerata come un unico genere, di cui anche la mancanza nel discorso è una specie, non derivi da altro che da giudizi di cattiva qualità. Coloro che credono alle Scritture sante come di origine divina, parlando di ciò che gli uomini fanno contro il retto logos, ritengono invece che non sia compiuto senza l'intervento dei demòni o potenze avverse quali che siano [90].

Ma a che punto precisamente nell'*iter* che porta al peccato si inserisce l'intervento della natura diabolica e che peso ha il suo intervento? Coerentemente con l'intento antignostico, Origene si sforza di elaborare un'ipotesi in cui l'iniziativa morale rimanga all'uomo. Questi — sostiene il maestro alessandrino — non pecca se osserva, nell'assecondare alcuni impulsi, come quello della sete, della fame, del sesso, la misura naturale; ma se l'oltrepassa ecco che, ad aggravare questa prima colpevole mancanza, intervengono le potenze contrarie [91].

Il meccanismo sarebbe analogo per quanto riguarda i modi di agire delle potenze avverse sulla mente; ma in tal caso la casistica si complica. L'anima umana può accogliere l'attività di po-

[90] *Comm. Giov.* 20, 40, tr. Corsini, Torino 1968, p. 678.
[91] *Princ.* 3, 2, 2.

tenze sia buone, sia malvagie. Queste ultime possono sia impadronirsi completamente della mente, in modo tale da compromettere qualsiasi possibilità di scelta, sia esercitare una suggestione corruttrice, cui l'uomo, invece, può resistere:

> Talvolta la mente che vigila e respinge da sé le suggestioni cattive, si attira l'aiuto degli spiriti buoni; se di contro sarà stata trascurata ed inerte, perché meno cauta, offre occasione a quegli spiriti che insidiano occultamente come ladroni, cercano di entrare nelle menti umane, quando si accorgono che per l'inerzia viene loro offerta occasione [...]. Perciò giorno e notte bisogna custodire con ogni cura il nostro cuore e non bisogna offrire occasione al diavolo (*Ef.* 4, 27), ma bisogna fare di tutto perché i ministri di Dio [...] trovino in noi posto e abbiano piacere di entrare nell'ospitalità dell'anima nostra, per abitare presso di noi, cioè nel nostro cuore, e guidarci con consigli migliori, se avranno trovato l'abitazione del nostro cuore ornata dalla pratica della virtù e della santità [92].

Diversamente da Clemente, ma come gran parte dei suoi contemporanei, Origene ha una percezione acutissima dell'iniziativa e della forza diabolica che egli, al pari di Erma, degli AA, considera capace di occupare l'animo umano fino a spossessarlo di sé; ciò che lo distingue è il tentativo di farla coesistere con la libertà dell'uomo. Per quali cause infatti – egli si chiede – alcune anime, piuttosto che altre, sono possedute fin dalla nascita o, durante la loro vita, suggestionate dal diavolo? Coloro che credono nella provvidenza di Dio e nella sua giustizia

> non potranno dire altro [...] se non che ci sono state cause precedenti, per le quali le anime, prima di nascere nei corpi hanno contratto qualche colpa nei loro affetti e nei loro im-

[92] *Ibid.* 3, 3, 6, tr. Simonetti, Torino 1968, p. 434-435.

pulsi, per cui la provvidenza divina le ha giudicate meritevoli di subire tale sorte [93].

Con un movimento tipico del suo pensiero, Origene introduce l'idea della preesistenza delle anime, come l'unica che possa consentire la difficile convivenza tra la libertà dell'uomo e la giustizia di Dio.

La vasta gamma di attività dei demòni nei vari aspetti delle realtà esterne, già individuata nelle tradizioni precedenti, viene interamente accolta da Origene, che però, anche in questo caso, si sforza di presentarla in un modo accettabile anche da un punto di vista filosofico. Ad esempio, egli è convinto della parte recitata dalle potenze avverse nelle persecuzioni, nelle malattie, nelle sventure personali e nelle calamità naturali, ma, come gli stoici, insiste sulla posizione da adottare riguardo al mondo esterno. Nella prospettiva stoica, l'uomo, attraverso il *logos*, sarebbe in grado di controllare l'atteggiamento di fronte alle condizioni materiali della sua esistenza, le quali, non ricadendo sotto il suo controllo, sono considerate eticamente indifferenti. Anche per Origene le cose esterne sono degli *adiaphora* e ciò che conta dal punto di vista morale è unicamente l'atteggiamento assunto dall'uomo; la convinzione cristiana che vede negli eventi negativi del mondo il teatro dell'azione dei demòni è da lui giustapposta alla concezione stoica come un elemento che rafforza ed orienta la volontà di resistenza del credente. Questi infatti percepisce nelle sventure che lo colpiscono l'azione di una volontà maligna che non si esaurisce nell'atto in se stesso, ma ha come fine appunto quello di modificare a proprio vantaggio l'atteggiamento dell'uomo verso il mondo e Dio. In altre parole, lo scopo vero dei demòni non è quello di infliggere la malattia ma, per suo tramite, di trascinare all'angoscia, alla disperazione, fino alla perdita della fede in Dio [94].

[93] *Ibid.*

[94] *Ibid.* 3, 2, 7.

Riuscirono queste nuove idee a imporsi e a modificare la rappresentazione del Diavolo e dei suoi angeli? Bisogna anche qui tenere distinto il pubblico cui *I princìpi* era indirizzato da coloro, ed erano senza dubbio la stragrande maggioranza, che non appartenevano a quella cerchia ristretta di persone che «hanno ottenuto dallo Spirito Santo il dono della parola, della sapienza e della scienza» [95].

Fra questi ultimi, già durante la vita di Origene ed anche in seguito, prevalse, per un verso, un atteggiamento di condanna delle tesi più speculative, per l'altro, venne assimilata la lezione origeniana su aspetti non di poco momento: l'emarginazione delle tradizioni pseudoepigrafe giudaiche sulla caduta degli angeli; l'abbandono della distinzione fra demoni ed angeli malvagi; l'idea che il Diavolo, dotato come tutte le creature di libero arbitrio, sia un angelo caduto ancor prima della creazione del mondo sensibile, il modo di concepire il rapporto fra libertà e attività diabolica.

Per quanto riguarda i *simplices*, essi furono programmaticamente esclusi dalla circolazione di queste idee; la predicazione di Origene ne è una prova evidente.

Se consideriamo complessivamente il contenuto omiletico relativo alla demonologia, ci troviamo di fronte ad un paesaggio concettuale molto diverso rispetto a quello de *I princìpi*. Nella predicazione, e soltanto in questa, recitano una parte di rilievo gli spiriti dei peccati [96]. Origene presenta al suo pubblico il mondo demoniaco come un esercito ben organizzato: al vertice il demonio che è superiore agli altri per malvagità e quantità di delitti; immediatamente al di sotto un numero piuttosto ristretto di *principes*, che hanno il compito di promuovere ciascuno un sin-

[95] *Ibid.*, *Praef.* 3.

[96] Origene (forse consapevole che essi potevano rappresentare una novità per il suo pubblico) ne fa una presentazione complessiva in *Om. Gios* 15, 5, citando diversi passi della Scrittura e un apocrifo giudaico: i *Testamenti dei XII Patriarchi*. In ambito cristiano, la stessa concezione appare in Erma (cf. sopra n. 51 e n. 77).

golo peccato; alla base, un numero sterminato di demòni che, sotto il comando dei precedenti, divisi in schiere, inducono gli uomini a compiere i diversi tipi di peccati. La lotta contro i peccati è una lotta, in un certo senso, personalizzata: vincere l'ira, la concupiscenza, l'avarizia, significa, nel senso reale della parola, sottrarre al demonio corrispondente il suo nutrimento e metterlo nelle condizioni di non potere più agire [97].

La preesistenza delle anime, la discussione sul libero arbitrio, la salvezza finale del demonio sono temi che appaiono assai raramente nella predicazione e si tratta quasi sempre di cenni, allusioni, che Origene fa scivolare nel discorso, seguendo spesso un filo di idee intricato che può essere compreso appieno soltanto se già si conoscono da altre opere gli orientamenti di fondo del predicatore, ma che certamente doveva rimanere impenetrabile per il suo pubblico [98]. I motivi di queste autocensure sono diversi – prudenze ecclesiastiche, preoccupazioni pastorali, un modello educativo particolare –; ciò che interessa qui sottolineare è che, confrontando *I princìpi* con la predicazione, si assiste, sotto il profilo demonologico, non soltanto ad un cambiamento di temi, ma anche ad un mutamento, per così dire, di registri culturali: là quello filosofico, di matrice greca, qui di matrice giudaica.

Considerazioni conclusive

Nell'arco di circa tre generazioni, dalla metà del II secolo fino ai primi decenni del III, il Diavolo e i suoi angeli acquistano una fisionomia ed un ambito di attività che non saranno sostanzialmente mutati per lunghissimi secoli. La fede nella sconfitta delle potenze maligne ad opera di Cristo, non impedì ai cristiani di quel tempo di sviluppare, secondo interessi, tradizioni, punti di vista anche molto diversi, una demonologia complessa, in gra-

[97] *Om. Gios.* 8, 7; cf. su questo tema: Monaci Castagno, *Origene...*, pp. 156-164.

[98] Cf. *ibid.*, pp. 219-256.

do di rispondere in modo pertinente ed efficace alle domande inquietanti che le sofferenze personali, l'esperienza della persecuzione, delle divisioni interne, del confronto con le religioni ellenistiche ponevano ai singoli ed alle comunità. Su tale terreno, la demonologia divenne un albero rigogliosissimo: la sua ombra contribuì a proteggere le Chiese dall'approfondirsi delle divisioni, favorendone la coesione interna; ne favorì, inoltre, lo slancio missionario con l'offrire alla lotta religiosa allettanti semplificazioni che dispensavano la maggior parte dei cristiani dall'esercizio estenuante e rischioso del vaglio delle ragioni altrui. Tuttavia, la stessa ombra, troppo fitta, impedì che attecchissero i virgulti di modi di pensare differenti: le alte parole di Tertulliano in difesa della libertà della coscienza religiosa furono presto dimenticate [99]. I suoi frutti, inoltre, furono quelli amari del timore superstizioso e dell'intolleranza, frutti che divennero letali quando, in tempi successivi, alle idee venne in soccorso il braccio armato delle istituzioni politiche.

Nota bibliografica

Satan, («Etudes Carmelitaines»), Paris 1948.

J.B. Russell, *The Devil. Perceptions of Evil from Antiquity to primitive Christianity*, Ithaca-London 1977; tr. it. Bari, Laterza 1989.

Id., *Satan. The Early Christian Tradition*, 1981; tr. it., Bari, Laterza 1986.

B. Teyssèdre, *Naissance du Diable. De Babylone aux grottes de la Mer Morte*, Paris 1985; tr. it. Genova, Ecig 1992.

Id., *Le Diable et l'Enfer au temps de Jésus*, Paris 1985; tr. it. Genova, Ecig 1991.

Santi e demoni nell'alto Medioevo occidentale (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 33), Spoleto 1979.

Anges et démons. Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve. 25-26 novembre 1987 («Homo Religiosus», 14), édités par J. Ries, avec la collaboration de H. Limet, Louvain-la-Neuve 1989.

L'autunno del diavolo, vol. I a cura di E. Corsini e di E. Costa, vol. II a cura di F. Barbano e di D. Rei, Milano, Bompiani 1990, pp. 679 + 565.

[99] *A Scapola* 2, 1-2.

Giovanni Filoramo

TRA DEMONI E DIAVOLI GNOSTICI

Esorcismi gnostici

Da alcuni degli estratti che Clemente di Alessandria ci ha conservato di Teodoto, uno gnostico allievo di Valentino ad Alessandria, databili poco dopo la metà del II sec. d.C., emerge un rituale battesimale che è stato considerato, con buone ragioni, il documento sinora più antico che ci attesti la pratica di esorcizzare gli spiriti maligni dal catechizzando che si appresta ad entrare nell'acqua battesimale [1]. Tutti gli uomini sono, secondo Teodoto, soggetti al Fato e ai suoi poteri, come insegnavano le teorie astrologiche dell'epoca [2]. Questi poteri sono benigni e maligni, ma i primi si rivelano incapaci di sconfiggere i secondi. Soltanto il Salvatore, Cristo, si è dimostrato in grado di rompere i legami della Heimarmene, la Necessità astrale che domina con potere invincibile i destini degli uomini. Come la nascita

[1] Vd. per ultimo E.A. Leeper, *From Alexandria to Rome: The Valentinian Connection to the Incorporation of Exorcism as a Prebaptismal Rite,* in «Vigiliae Cristianae» 44, 1990, pp. 6-24, con la bibliografia precedente. Una più rapida presentazione dei temi trattati nel presente saggio è nel nostro articolo *Aspetti della demonologia gnostica,* in *L'autunno del diavolo,* vol. I, a cura di E. Corsini e E. Costa, Milano 1990, pp. 199-213.

[2] Clemente Alessandrino, *Excerpta ex Theodoto,* 72-73. Questa, come le altre citazioni da fonti patristiche relative ad autori gnostici sono tratte da M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina,* Milano 1993.

del Salvatore ci ha sottratti al divenire e al fato, così il suo battesimo costituisce il modello della liberazione dalle potenze diaboliche [3]. Con questo rito, la potenza dello Spirito santo trasforma l'anima. Il battezzato, segnato in nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, non può più essere assalito dalle potenze demoniache [4]. Risalendo dal battesimo, egli è chiamato servo di Dio e signore degli spiriti impuri: se poco prima essi agivano ancora su di lui, ora «tremano di timore dinanzi a lui» [5]. Proprio la potenza esorcistica attribuita alle acque battesimali esige, d'altra parte, che il battezzando vi discenda gioioso e puro; ché, altrimenti, se nelle acque discendessero gli spiriti impuri ottenendo il sigillo battesimale, essi acquisterebbero ulteriore potenza, risultando inguaribili [6]. Per questo, continua il testo, «si fanno digiuni, suppliche, preghiere, imposizioni di mani, genuflessioni, perché l'anima viene salvata dal mondo e dalla bocca dei leoni» [7].

Dietro un'embrionale struttura rituale, che prevede il succedersi di una catechesi (ovviamente di tipo gnostico), di una preparazione ascetica, di un esorcismo, di un battesimo e del conferimento di un sigillo, si coglie chiaramente il problema di fondo che muoveva Teodoto, e con lui gli gnostici, cristiani e non cristiani: sconfiggere l'Avversario e le sue potenze che, come avevano insegnato Paolo, Giovanni e gli altri autori del Nuovo Testamento, in linea peraltro con le coeve concezioni giudaiche, dominano il cosmo [8]. Salvare l'anima dal mondo e dal suo signore, il diavolo, e dalla bocca dei leoni: in questa singola affermazione, come ci accingiamo a vedere, è contenuto in fondo

[3] *Exc.* 76.
[4] *Exc.* 80, 1.
[5] *Exc.* 77, 3.
[6] *Exc.* 83.
[7] *Exc.* 84.
[8] Cf. Xavier Léon-Dufour, *Satana e il demoniaco nei vangeli*, in *L'autunno del diavolo*, cit., I, pp. 143-54; P. Rossano, *Diabolos-daimon nel corpus paolino*, ibid., pp. 181-188.

il succo della demonologia gnostica, con i demòni e i diavoli che la popolano. In linea, infatti, con le coeve demonologie filosofiche e in genere ellenistiche [9], si può sostenere che la demonologia gnostica contempli in sostanza due livelli, anche se non sempre essi appaiono chiaramente distinti: il livello diabolico e precisamente del diavolo in quanto figlio della Hyle o materia, corrispondente al regno terrestre dei demòni ilici; e il livello più propriamente cosmico, coincidente con la sfera del dominio del demiurgo e dei suoi arconti planetari. Salvare l'anima dal mondo e dalla bocca dei leoni significa, quindi, salvarla dai diavoli ilici e terrestri e dagli arconti e demòni planetari. Prima, però, di esaminare ciò che differenzia questi due livelli della più generale azione diabolica così come viene concepita dagli gnostici, converrà prendere in considerazione alcuni aspetti che contraddistinguono in genere la demonologia gnostica [10].

Psicologia, cosmologia, demonologia

Che credenze e pratiche demonologiche si iscrivano nel cuore dello gnosticismo dipende dalla natura di questo sistema di pensiero che, col suo dualismo radicale, ha spinto alle estreme conseguenze quel processo di demonizzazione del cosmo e dell'uomo che, se pur in forme e con esiti variegati, pare costituire una tendenza di altre correnti religiose coeve. Erede in particolare della tradizione demonologica giudaico-cristiana, la demonologia gnostica si presenta, per il suo carattere sincretistico, co-

[9] Cf. P. Donini, *Nozioni di daimon e di intermediario nella filosofia tra il I e il II secolo d.C.*, in *L'autunno del diavolo*, I, pp. 37-50; U. Bianchi, *Sulla demonologia del medio- e neoplatonismo*, ibid., pp. 51-62.

[10] Naturalmente, la messa in luce di alcuni aspetti comuni non deve far dimenticare che in realtà il mondo gnostico, anche per quanto riguarda la demonologia – ma lo stesso discorso potrebbe essere esteso ai gemelli celesti dei demòni, gli angeli – è più frammentato, articolato e contraddittorio di quel che le nostre considerazioni lasciano, per esigenze di esposizione, trasparire.

me un utile banco di prova per misurare sia il processo di radicalizzazione che essa ha fatto subire alle concezioni del giudaismo del Secondo Tempio e degli scritti neotestamentari, sia le differenze, talora profonde, che la separano dalla demonologia filosofica di stampo platonico e, per converso, la collegano alle più generali concezioni del sincretismo religioso imperiale.

Per quanto concerne il confronto con l'eredità giudaico-cristiana, basti pensare al fatto che la demonologia gnostica coincide con l'ambito non solo della cosmologia ma anche della psicologia, al punto da poter affermare che «la psicologia gnostica altro non è che demonologia e demonopatia, attraverso questo *medium* collegata con la cosmologia astronomica» [11]. Questa giusta constatazione rimanda, d'altra parte, a una differenza fondamentale nei confronti della demonologia filosofica del tempo, dal momento che quella gnostica si fonda sul presupposto che il demone pagano si sia ormai trasformato nel demonio giudaico o cristiano. Risulta così eliminata ogni possibilità di una sua positiva funzione intermediaria, quella funzione che poteva, ad esempio nel caso di un Plutarco, assumere gli aspetti di una «ambiguità benevola... una 'soluzione elegante' di fronte alle incongruità che nascono dall'unione di cielo e terra» [12].

A prima vista, i demòni degli gnostici si muovono in un paesaggio non dissimile da quello familiare ai demòni giudaici o cristiani. Il luogo obbligato del loro agire è la terra, da Eracleone, uno gnostico appartenente alla scuola valentiniana, definita «monte del male», «deserto rifugio delle fiere» [13]. Essi si agitano nell'aria [14], popolano la terra [15], regnano sugli inferi [16]. Ma, come ci ricordano gli *Estratti di Teodoto,* se un luogo esiste, che essi

[11] H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. I Die mythologische Gnosis,* Göttingen 1934, p. 194.

[12] P. Brown, *The Making of Late Antiquity,* London 1978, p. 20.

[13] *Frammenti* 20.

[14] *Pistis Sophia,* cap. 55.

[15] *Sull'origine del mondo,* Codici di Nag Hammadi (d'ora in poi NHC), II, 5, 122, 29 sg.

[16] *Il pensiero primordiale,* NHC XIII, 1, 41, 5 sg.

amano con assiduità proterva frequentare, questo luogo è il corpo umano. Né stupirà, di conseguenza, che essi si accaniscano a mettere alla prova la forza degli eletti, circuendoli con seduzioni e tentazioni di ogni tipo.

Dal macrocosmo fisico al microcosmo psichico: questi, in sintesi, i poli della geografia demoniaca gnostica, di una geografia, cioè, che, a differenza di quella cristiana, è socialmente poco caratterizzata, dal momento che pare ignorare quel luogo privilegiato dell'azione dei demòni che, per gli apologeti, è la città, formicolante di demòni di ogni specie che si agitano dietro le statue degli dèi, nel fumo dei sacrifici, nei teatri, negli stadi, nei bagni, in tutti quei luoghi pubblici cioè in cui più facilmente poteva diffondersi questo particolare virus. Una geografia atemporale, occorre aggiungere, che ignora quegli spostamenti dalla città al deserto o, comunque, in luoghi solitari e selvaggi, che conobbe la demonopatia cristiana man mano che conquistava gli spazi urbani, disinfestandoli, con la violenza delle pratiche esorcistiche, dalla presenza dei vari demòni pagani: uno spazio demoniaco, insomma, in perfetta sintonia con la concezione del tempo propria dello gnosticismo, tesa al recupero delle origini, per abbeverarsi alle sorgenti del tempo senza tempo del mito [17].

Il diavolo e la sua origine

Ma qual è stata l'origine di questa popolazione diabolica e demoniaca che popola il nostro cosmo? Nel rispondere a questo interrogativo, che tanto aveva affaticato la demonologia giudaica del Secondo Tempio [18], gli gnostici, in parte si ricollegano ai suoi miti, in parte ne elaborano di propri.

[17] Cf. al proposito quanto osservo in *Figure del sacro,* Brescia 1993, pp. 13 sg., 29 sg.

[18] Su cui cf. P. Sacchi, *Il diavolo nelle tradizioni giudaiche del Secondo Tempio,* in *L'autunno del diavolo,* I, pp. 107-128.

Per un verso, dunque, analogamente ad alcuni apologeti cristiani [19], gli gnostici hanno fatto ricorso al mito di Gen. 6, 1-4, già nel giudaismo del Secondo Tempio riletto in funzione demonologica [20]. Così, per non portare che un esempio, in un trattato di Nag Hammadi sull'origine del mondo si narra che, quando la Sophia superiore, l'entità che, al pari di un'Anima del mondo, presiede alla formazione del cosmo, si accorse che gli arconti planetari avevano maledetto il primo uomo, li allontanò dai cieli e li precipitò sulla terra. Qui essi crearono molti demòni al loro servizio, i quali, a loro volta, insegnarono agli uomini molti errori: «magia, incantesimi, idolatria, spargimento di sangue, altari, templi, sacrifici e libagioni per tutti i demòni della terra» [21].

Per un altro, in linea con le fasi principali del mito gnostico, l'origine dei demòni e del loro signore, il diavolo, è collegata direttamente con la formazione della materia. Mentre il demiurgo e i suoi arconti planetari si generano in conseguenza della colpa di Sophia [22], il diavolo e i suoi satelliti si originano come conseguenza del formarsi della Hyle. Così, secondo il racconto degli ofiti di Ireneo, poiché gli arconti planetari, figli del demiurgo, una volta generati, vennero a lite con lui per il dominio, «Ialdabaoth, rattristato e disperato, volse lo sguardo alla sottostante faccia della materia e consolidò in essa il suo desiderio» [23]. Il demiurgo genera, in questo modo, un figlio, l'intelletto in forma di

[19] Cf. P.G. van der Nat, art. *Geister*, «Reallexicon für Antike und Christentum» IX, coll. 718 sg.

[20] Cf. M. Scopello, *Le mythe de la chute des anges dans l'Apocryphe de Jean (II, 1) de Nag Hammadi*, «Revue de Sciences Religieuses» 54(1980), pp. 220-230.

[21] *Sull'origine del mondo*, NHC II 5, 123, 2 sg.

[22] Per questo e per altri aspetti della complessa mitologia gnostica mi sia permesso rimandare al mio *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Roma-Bari 1993, 3a ed. Sul tema in particolare della «caduta» di Sophia cf. quanto osservo in *Il tema della caduta nello gnosticismo*, «Annuario filosofico» 9(1993), pp. 95-110.

[23] Ireneo, *Contro le eresie* I 30, 5.

serpente, il quale, a sua volta, allo scopo di imitare l'ebdomade superiore, genera sei figli: «sono questi i 7 demòni del mondo, che sempre avversano e contrastano il genere umano, perché a causa dell'uomo il loro padre è stato gettato in basso»[24]. È, però, nei testi valentiniani che questa generazione, insieme alla scala gerarchica che la contraddistingue, è fissata in modo più sistematico, anche se non esente da oscurità. Secondo Eracleone (frg. 44), il padre del diavolo è la materia: per questo (frg. 20) egli è definito «parte di tutta la materia» e i suoi figli, gli ilici, in quanto consustanziali con lui, sono, al pari della materia, destinati alla corruzione (frg. 44). Secondo l'altro grande discepolo di Valentino, Tolomeo, gli elementi spirituali della malvagità hanno tratto origine dal dolore che colpisce la Sophia extrapleromatica: «di qui hanno tratto origine il diavolo, che chiamano anche kosmokrator, i demòni, gli angeli e tutta la sostanza spirituale della malvagità»[25]. Proprio, d'altro canto, il fatto che il diavolo, pur essendo creazione del demiurgo, sia costituito non di sostanza psichica ma di sostanza spirituale malvagia[26], fa sì che egli, a differenza del suo genitore psichico, che ignora il mondo pleromatico da cui proviene, conosca ciò che si trova al di sopra di lui[27].

Che il diavolo, intelletto serpentiforme, sia figlio del demiurgo, traduce dunque, in termini di generazione mitica, quella rigida catena dell'essere di tipo devolutivo che contraddistingue l'emanazionismo gnostico. Non stupirà, perciò, di trovare questa concezione, pur con le varianti del caso, attestata anche

[24] Ibid. I 30, 8.

[25] Ibid. I 5, 4.

[26] Cf. al proposito lo *antimimon pneuma* o spirito contraffattore di certi testi gnostici: v. A. Böhlig, *Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten*, in: Id., *Mysterion und Wahrheit*, Leiden 1968, pp. 162-74.

[27] Forse da collegare con questa concezione è quella, da Epifanio attribuita a Marcione (*Panarion* 42, 3, 2), secondo la quale il diavolo è terzo dio collocato tra il Dio buono e il Dio giusto.

presso altri gruppi gnostici [28]. Egli non è altri che il serpente genesiaco, il quale, secondo una tipica esegesi gnostica [29], si accoppia con Eva, generando Caino e Abele. La concupiscenza, anzi, la stessa *vis generandi*, ricevono così una patente di nobiltà diabolica.

In genere, però, il campo d'azione del diavolo ricopre in buona parte, soprattutto presso gli gnostici cristiani, il campo d'azione del diavolo neotestamentario. Anche se in certi testi si avanza l'invito a non diventare luogo del diavolo perché lo gnostico l'avrebbe sconfitto definitivamente [30], in realtà esso continua ad essere per lui una presenza minacciosa: «Se il maligno vince – infatti –, lo afferra (*sc.* lo gnostico) e lo soffoca» [31].

Un trattato di Nag Hammadi illustra in termini tipicamente parenetici, che non stonerebbero certo in uno scritto cristiano, questa azione del maligno:

> «e il nostro destino in questo mondo è di essere come dei pesci: l'avversario ci spia, attendendoci al varco come un pescatore che vuole catturarci e si rallegra di mangiarci. Infatti, egli colloca sotto i nostri occhi molti cibi, che appartengono a questo mondo... Ed ecco i cibi coi quali il diavolo ci attende al varco. Dapprima getta nel tuo cuore un dolore, al punto che tu ti tormenti per le piccole cose di questa vita; poi ci cattura con i suoi veleni; vengono in seguito il desiderio di una tunica di cui andar fieri, e l'amore del denaro, l'orgoglio, la vanità, l'invidia invidiosa di un'altra invidia, l'amore del corpo, la depravazione... l'avversario prepara con cura tutte le trappole di questo tipo e le presenta al corpo con l'inten-

[28] Cf. Epifanio, *Panarion* 40, 5, 1-2 (arcontici); 45, 1 (severiani); 45, 5, 1 (sethiani).

[29] Cf. H.G. Bethge, *Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis*, in: *Altes Testament-Frühjudentum-Gnosis*, hrsg. von K.-W. Tröger, Gütersloh 1980, pp. 89-109, ivi pp. 90-2.

[30] *Vangelo di verità*, NHC I, 2, 33, 20.

[31] *Vangelo di Filippo*, NHC II 3, 65, 31 sg.

> zione che la mente dell'anima inclini verso una di quelle e sia dannata»[32].

Che, poi, anche per i demòni gnostici, una sfera privilegiata di tentazione fosse la sessualità, non deve certo stupire. Al pari dei loro colleghi pagani, anche i demòni degli gnostici hanno un sesso. Vi sono, infatti, spiriti impuri maschili e femminili: «i maschili si associano con le anime che hanno preso domicilio in corpi di femmine, e i femminili sono associati con quelle dei corpi degli uomini»[33]. I demòni, infatti, hanno un pene impuro, in accordo con la Tenebra primordiale e i suoi giochi sessuali[34]. Per questo la sessualità, o meglio, il desiderio riproduttivo e, comunque, l'accoppiamento e la concupiscenza che lo provocano hanno un'origine demoniaca, riconducibile all'accoppiamento del diavolo con Eva o, ancor prima, alla promiscuità sessuale che regna tra i demòni e, in ultima analisi, al fondamento mitico di tutto ciò: l'accoppiamento del diavolo con il prototipo della prima donna, la Terra generatrice[35].

A quali avventure, o meglio, disavventure, possa andare incontro un sant'uomo, qualora trovi sulla sua strada uno di questi demòni assatanati di sesso, lo narra una vicenda che Epifanio attribuisce non a caso agli gnostici libertini. Al dire di costoro, il profeta Elia, ritornato dal suo viaggio celeste, fu bloccato da una demonessa che così lo apostrofò: «Dove stai andando? Perché io ho figli tuoi e tu non puoi montare in cielo e lasciare qui i tuoi figli». Elia, sorpreso per questa intrusione, tipicamente femminile, nei suoi progetti, tipicamente maschili, di viaggi celesti, rispose chiedendole come aveva potuto generare figli, lui che, per tutta la sua vita, aveva vissuto astenendosi da ogni commercio carnale. E la demonessa con improntitudine: «perché, mentre

[32] *Discorso veritiero*, NHC VI 3, 30, 4 sg.
[33] *Vangelo di Filippo*, NHC II 3, 65, 1 sg.
[34] *Parafrasi di Shem*, NHC VII 1, 23, 8 sg.
[35] Epifanio, *Panarion* 45, 1, 5.

sognavi ed emettevi una emissione (di seme) dal tuo corpo, fui io che ricevetti il tuo seme e ti generai figli»[36].

Magia e demonologia

Un altro campo privilegiato dell'azione dei demòni antichi era quello delle malattie. Si tratta di un nesso largamente attestato presso giudei, cristiani e pagani, al punto che si può dubitare del buon esito della lotta combattuta contro queste credenze e pratiche dalla medicina scientifica. Prescindendo in questa sede dal corteo di interrogativi che credenze di questo tipo sollevavano — per esempio, sui modi dei demòni di entrare ed uscire dal corpo dei malati, col collegato problema della natura particolare del corpo di questi veicoli di infezione —, quel che ora preme osservare è che questa concezione è attestata anche presso gli gnostici.

In un passo della *II Enneade,* dedicato alla polemica contro gli gnostici[37], Plotino critica i suoi avversari osservando:

> «Essi pretendono di purificare (i loro corpi) dalle malattie; ed avrebbero ragione, se pretendessero di fare ciò come i filosofi, grazie alla temperanza e a una vita regolare. Ora, però, essi ritengono che le malattie siano qualcosa di demonico; ed essi affermano di poterle cacciare con l'ausilio di formule (magiche)»[38].

Ecco qualcosa, incalza Plotino, che li renderà belli agli occhi del volgo, sempre pronto ad ammirare questo tipo di operazioni magiche, ma anche qualcosa che non può non contribuire a smascherarli agli occhi del filosofo, per il quale le malattie hanno

[36] Ibid. 26, 13, 4-5.

[37] Su questa polemica cf. quanto osservo in *Il risveglio della gnosi,* Roma-Bari 1990, pp. 192 sg. Ivi la bibliografia relativa.

[38] II 9, [33] 14, 11-15.

cause puramente naturali. Non che Plotino escluda la possibilità che un demone possa essere presente dentro di noi [39]; quel che egli pare escludere in modo categorico è, piuttosto, il rapporto tra demone e malattia. Infatti, egli osserva con malcelata ironia, una pozione, un salasso, anche una dieta ci possono guarire: ma questo avviene forse perché il demone ha fame o perché il decotto lo fa fondere? Interrogativo retorico, evidentemente, intorno al quale si disegnano le due opposte risposte di Plotino e dei suoi avversari, per i quali tra azione del demone e malattia, più che un rapporto di causa ed effetto, esisterebbe un rapporto di cooperazione, di simbiosi parassitaria. Il demone, infatti, pur non provocandola, coopera con la causa della malattia: sicché, conclude il filosofo, «dal momento in cui sopravviene la malattia, con lei si presenterebbe subito il demone pronto ad assisterla» [40].

I testi gnostici, come si vedrà nel prossimo paragrafo, e le accuse degli eresiologi confermano la critica di Plotino. Da un lato, l'azione dei demòni ilici si muove seguendo le più generali coordinate della demonologia del tempo, un cui assunto indiscusso era appunto che le malattie non avevano una causa naturale; dall'altro, come molti indizi inducono a ritenere, la magia, in linea peraltro con le più generali concezioni tardoantiche, non era certo estranea al modo di pensare e praticare gnostico. Non ci si dovrà, di conseguenza, stupire che, almeno in casi determinati, gli gnostici potessero fare ricorso a pratiche magiche di vario genere, in particolare per arginare l'azione apportatrice di malattie dei demòni.

Il fondamento mitologico di queste pratiche può essere individuato nel fatto che, da un punto di vista gnostico, il corpo è una creazione completamente diabolica. Nell'*Apocrifo di Gio-*

[39] Cf. J.M. Rist, *Plotinus and the daimonion of Socrates*, «Phoenix» 17, 1963, pp. 13-15.

[40] II 9 [33] 14, 32-34.

vanni[41] si narra che gli arconti planetari, dopo aver formato l'ipostasi psichica di Adamo, la trasmisero agli arconti ilici e cioè ai demòni, perché plasmassero il vero e proprio corpo ilico. Ognuno di questi arconti, di cui il testo fornisce il nome[42], forma così una parte del corpo umano, cui è destinato a presiedere, a cominciare dalla testa per terminare con le dita del piede sinistro. Anche la dimensione psicofisica, dai sensi alla percezione, dall'immaginazione all'armonia delle parti, è formata e retta da demòni, la cui fonte è la materia stessa. Né ci stupiremo che, giunti a questo punto, altri demòni presiedano a quelle passioni, dalla lussuria al desiderio, dalla tristezza alla paura, da cui si generano tutte le altre. Che il totale di questi arconti ilici sia 365 non deve sorprendere: in corrispondenza con i 365 arconti psichici che presiedono al macrocosmo, essi fondano, a livello del microcosmo corporeo, quel nesso tra i giorni dell'anno e le parti del corpo umano, che è tipico della cosmobiologia a sfondo occulto dell'epoca[43] su cui ritorneremo tra poco.

Gerarchie e burocrazie di demòni

Abbiamo sinora esaminato alcuni dei campi d'intervento dei demòni gnostici. Ma come si articola, ora, al suo interno questo mondo, quali sono i compiti principali che gli impiegati del-

[41] NHC II 1, 15, 1 sg.

[42] Il fatto stesso di denominare il demone depone a favore della tesi che ad alcuni gnostici dovesse essere familiare una pratica esorcistica di tipo magico. Infatti, uno degli elementi di fascino del demoniaco antico consisteva proprio nel suo esser privo di volto e di nome, come conferma la rarità di nomi nella demonologia classica (cf. Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptische Offenbarungszauber*, Leipzig 1921 I, par. 10). Anche i demòni cristiani tendevano a svolgere i loro traffici nelle tenebre. Denominare i demòni comportava attribuire loro un volto, una maschera, che li faceva uscire da quelle tenebre su cui regnavano sovrani.

[43] Cf. Th. Hopfner, art. *Magie*, RE XIV, coll. 328-329.

l'efficiente burocrazia infernale devono svolgere? Secondo l'autore di un testo valentiniano, il *Trattato tripartito, l'oikonomia* del mondo materiale si articola in tre livelli. Al primo troviamo le forze prodotte dalla fantasia e dall'orgoglio. Al secondo, le forze prodotte dalle prime per brama di potere: esse hanno il compito di governare e comandare, con costrizione e violenza, l'ordine materiale del cosmo, da buoni, anzi, da cattivi gendarmi. Al terzo livello, infine, troviamo le forze prodotte dall'invidia, dalla gelosia e da disposizioni analoghe, che regnano sull'ordine degli esseri. Da queste, precisa il nostro testo, «provengono rapide le malattie, che desiderano, impazienti, di generare» [44]: un nesso, quello tra demòni e malattia, appena evocato.

Il triplice ordine di questa burocrazia psicologizzante [45] riproduce, secondo la tipica legge dell'esemplarismo che contraddistingue il processo gnostico di emanazione, il triplice ordine che presiede alla formazione del mondo arcontico e del livello psichico dell'essere. Al primo livello della gerarchia dei demòni ilici, infatti, troviamo quelle potenze che, al pari del demiurgo, ritengono di essere gli unici dominatori e signori della materia. Vengono poi i demòni che presidiano a passioni, come l'invidia o la gelosia, che dominano l'agire umano. Infine, troviamo i demòni collegati alle malattie e in genere a tutti quei mali che, nelle concezioni demonologiche dell'epoca, venivano appunto attribuiti all'azione dei demòni ilici [46].

Per quanto il mondo dei demòni ilici riproduca, a livello degradato dell'essere, il triplice ordine che caratterizza il suo modello, la gerarchia psichica del demiurgo e dei suoi arconti,

[44] *Trattato Tripartito,* NHC I, 5, 103, 33 sg.

[45] Che può aver tratto alimento da certi spunti della demonologia del giudaismo del Secondo Tempio e che pare comunque riflettere la conoscenza di liste canoniche di vizi e di virtù, anche se queste liste tenta di approfondire e articolare in funzione, come si vedrà, di una demonizzazione radicale della psicologia umana.

[46] Cf. Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptische Offenbarungszauber,* cit. I, par. 70, 76, 244 sg., 796 sg.

per l'autore anonimo del nostro scritto si tratta pur sempre di due ordini distinti, perché appartenenti appunto a due differenti livelli dell'essere: quello psichico e quello ilico. Il primo racchiude gli esseri della destra, del pensiero, della rassomiglianza, del fuoco, così definiti perché mantengono una rassomiglianza col mondo spirituale del pleroma e, in virtù dell'umiltà che li contraddistingue, sono in grado di convertirsi. Il secondo comprende gli esseri della sinistra, del pensiero d'orgoglio, della rassomiglianza, delle tenebre, incapaci di qualunque conversione e, dunque, destinati alla corruzione e alla morte.

La riflessione dell'autore del *Trattato tripartito* contribuisce a gettar luce su di un aspetto fondamentale della demonologia gnostica. In quelle scuole di pensiero, come la valentiniana, che hanno rivalutato l'importanza dell'elemento psichico, e dunque del demiurgo suo rappresentante, si è stabilita una chiara linea di confine tra il mondo demiurgico, che coincide spazialmente con la zona planetaria, e il mondo demoniaco vero e proprio, coincidente spazialmente col mondo terrestre. Ma questa linea di confine tende ad indebolirsi, fino a scomparire, in quelle scuole gnostiche in cui l'elemento psichico non ha in realtà una sua autonomia, coincidendo in sostanza con la dimensione psicofisica del composto umano. Non dovremo, di conseguenza, stupirci che in alcuni testi il demiurgo, lungi dall'essere distinto dal diavolo, come avviene per i valentiniani, in sostanza coincida con lui, venendo definito «il grande demone»[47].

Salvàti dalla bocca del leone

Il lettore ricorderà come il nostro viaggio nei meandri della demonologia gnostica sia iniziato da un esorcismo battesimale attestato negli *Estratti di Teodoto,* che perseguiva lo scopo di salvare l'anima dal mondo e dalla bocca dei leoni, rito che abbiamo

[47] *Il pensiero primordiale,* NHC XIII 1, 39, 21.

proposto di interpretare come salvezza dai diavoli ilici e dai demòni cosmici. Sinora abbiamo preso in considerazione l'azione dei primi; ci rimane ora da precisare l'azione dei secondi.

In un testo gnostico di Nag Hammadi, il salvatore gnostico, scendendo nel mondo e attraversando le sfere planetarie presiedute dagli arconti, afferma: «io ero nelle bocche dei leoni» [48]. La ripresa di questa immagine cara ai salmi [49] ad indicare i persecutori vendicativi e malvagi ha dietro di sé una lunga storia [50]. Quel che ora ci deve interessare è l'identificazione, attestata da alcuni testi gnostici [51], degli arconti e del loro signore, il demiurgo, appunto col leone. Utilizzata in alcuni testi protocristiani [52] per designare l'azione del diavolo, l'immagine del leone è stata ripresa in certa tradizione martirologica che, dal libro di *Daniele* all'*Apologetico* di Tertulliano [53], ha fatto ricorso a questo simbolismo per definire i persecutori. Essa riemerge in alcuni testi gnostici, in cui il dualismo si presenta nelle sue forme più radicali e privo della mediazione rappresentata dalla (relativa) funzione di mediazione dell'elemento psichico, ad indicare l'attività diabolica di persecuzione che nei loro confronti esercitano il demiurgo e i suoi arconti, potenze demoniache che agiscono su di un piano cosmico. Poiché, d'altro canto, uno degli aspetti essenziali della corte demiurgica consiste nel presiedere agli influssi planetari; e poiché, nell'astrologia dell'epoca, il leone, oltre a rappresentare un segno zodiacale [54], costituisce un simbolo-chiave del più generale influsso degli astri sul composto umano,

[48] 2 *Discorso del grande Seth*, NHC VII 2, 55, 9-10.

[49] Cf. 17, 12; 22, 14; 35, 17, ecc.

[50] Studiata da H. Jackson, *The Lion becomes Man*, Atlanta 1985.

[51] Cf. in genere il lavoro, cit., di Jackson. V. inoltre E. Aydeet Fischer-Müller, *Yaldabaoth: The Gnostic Female Principle in its Falleness*, «Novum Testamentum» 32, 1990, p. 79 sg.

[52] I Pietro 5, 8.

[53] *Daniele*, VI, 17 sg.; *Apologetico*, 40, 2.

[54] Cf. Jackson, *op. cit.*, p. 60 sg. in particolare 72 sg. per il rapporto con il tema della discesa delle anime.

non dovremo stupirci che dietro la diabolizzazione gnostica del leone si celi il più generale processo di demonizzazione del cosmo. Come suo effetto, il motore dell'azione demoniaca è ora collocato nel demiurgo, Jaldabaoth, il cosmocratore dal volto di leone e dalla natura di fuoco, coincidente in fondo, secondo un complesso simbolismo, con lo stesso Tempo o, meglio, con quella ferrea legge del tempo cosmico o *Aion*, che nella rilettura gnostica si è trasformato appunto in un persecutore dalla bocca di leone. Che altro è allora, in questa prospettiva, la gnosi, se non un esorcismo nei confronti della sua potenza, esorcismo che non va solo compiuto al momento del battesimo, ma, come non si stancano di insegnare le psicanodie gnostiche, continuato anche durante il viaggio di ritorno dell'anima alla sua patria celeste[55]?

Conclusioni

La demonologia gnostica appare, in conclusione, profondamente condizionata dalla psicologia e precisamente dal posto, più o meno importante, assegnato all'elemento psichico. Le due concezioni demonologiche così emerse – la prima, tipica della scuola valentiniana, la seconda rintracciabile in quei testi gnostici in cui l'elemento psichico è privo di una qualunque forma di autonomia – rimandano a due differenti contesti culturali, dietro cui paiono celarsi due differenti contesti sociologici. Ed è con alcune considerazioni su questi ultimi che ci pare opportuno terminare il nostro rapido viaggio tra diavoli e demòni gnostici.

Anche se poco o nulla di certo si sa sulla sociologia dei gruppi gnostici, non appare inverosimile supporre che il crescere del tasso di demonizzazione del cosmo e dell'uomo procedesse di pari passo col crescere del tasso di conflittualità sociale, soprattutto in conventicole che potevano vedere rinsaldato il loro spirito di gruppo dalla necessità di lottare contro un comune invisi-

[55] Per alcuni esempi cf. *L'attesa della fine*, cit., pp. 216 sg.

bile nemico che li minacciava da ogni parte. Che, poi, queste comunità vivessero, al pari di altre comunità antiche quale quella di Qumran [56], ossessionate dagli spiriti del male e, al pari di sette moderne e contemporanee che, nel loro rifiuto radicale del mondo, si autocostituiscono come isole salvifiche, ai margini di un cosmo sociale infestato da demòni di ogni tipo, è ipotesi seducente, ma priva di riscontro testuale. Quel che si può, invece, constatare è un dislivello culturale. Da un lato, infatti, troviamo scuole ed *élites* intellettuali, come la scuola valentiniana, profondamente radicate nel tessuto delle grandi città del II sec. d.C., che si accostano al problema della cultura con atteggiamento sfumato e duttile, ricorrendo, per smussare i contrasti troppo radicali, più al *logos* della teologia che al *mythos* della mitologia, pronte a concedere la salvezza anche agli psichici della Grande Chiesa, purché disposti a sintonizzarsi, in qualche modo, con la loro particolare concezione. Dall'altro, gruppi e conventicole il cui problema dominante è invece quello di un'identità sociale labile e incerta, continuamente minacciata e che va continuamente riaffermata, ancorandola al porto sicuro delle origini mitiche, ma anche costruendole intorno un vallo diabolico percorso da una corrente ad alta tensione che renda più difficili e precarie e pericolose diserzioni e ripensamenti.

L'arco della demonologia si tende in sostanza tra questi due estremi, privilegiando il secondo. E in ogni caso è in questo secondo tipo che essa si esprime nella sua purezza e nella sua radicalità. A differenza dei demòni cristiani, bacilli che, in forme varie e pittoresche, penetrano nel corpo e nella mente in forma temporanea, i demòni gnostici – per continuare la metafora medica – si presentano ora come un tumore maligno che, con le sue metastasi, tutto penetra, radicandosi, fin dall'inizio, nei sensi, nelle passioni, nell'immaginazione, tutto pervadendo, tutto devastando. La vita come possessione e ossessione diabolica, che conosce un unico esorcismo: la gnosi.

[56] Cf. L. Rosso Ubigli, *Demòni ed esorcismi nel giudaismo antico*, in *L'autunno del diavolo*, cit., I, pp. 129-42.

Giulio Guidorizzi

I DEMONI E I SOGNI

Una concezione demonica dei sogni

L'eliminazione dei demoni dal mondo dei sogni fu una faticosa conquista del razionalismo greco, a partire dal V secolo a.C. Il sogno, sotto l'influsso delle nascenti teorie mediche e filosofiche, iniziò allora ad essere trasferito, per così dire, dall'esterno all'interno: non più, dunque, prodotto di influssi esogeni (dei, ombre, esseri demonici), ma elaborazione autonoma dell'anima (ψυχή) [1]. Questa nozione del sogno rimase comunque circoscritta entro ambiti ristretti, poiché l'idea che presenze soprannaturali operassero attraverso l'immaginazione notturna non cessò mai di essere presente nelle credenze tradizionali e costituì anzi un fenomeno di *longue durée* nella storia della cultura greca, e non soltanto a livello popolare, dato che varie scuole di pensiero, lungo tutta l'epoca antica, accettarono e difesero l'idea che il sogno fosse un medium tra mondo umano e mondo demonico: «l'aria – scrive Alessandro Poliistore [2], riportando concezioni probabilmente dell'antico pitagorismo – è tutta piena di ani-

[1] Per una storia dell'interpretazione del sogno nell'antichità greca e per le antiche teorie oniriche si rimanda, tra la vasta bibliografia, a R.G.A. van Lieshout, *Greeks on dreams*, Utrecht 1980; G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari 1988.

[2] 58 B 1a D.-K. Sul demonismo onirico dei Pitagorici cf. M. Detienne, *La notion de daimon dans le Pythagorisme ancien*, Paris 1963 (in particolare le

me, venerate come demoni ed eroi; sono loro che inviano agli uomini sogni e presagi»; anche gli Stoici, peraltro, erano inclini ad accettare la tradizionale teoria demonica del sogno. Fu però soprattutto la mentalità popolare ad attribuire senz'altro ai demoni non solo le manifestazioni psicologiche paranormali (ivi incluse allucinazioni e malattie mentali [3]), ma anche a elaborare la credenza in una serie di demoni onirici, in particolare quelli responsabili dell'incubo (Efialte, Pnigalione ed altri ancora).

È per questa via che la contiguità tra mondo onirico e mondo demonico tornò a riaffermarsi potentemente in epoca tardoantica, sia tra i pagani che tra i cristiani, e non solamente tra i ceti popolari; a partire dai secoli II-III d.C. si assiste infatti a una ridislocazione del fatto onirico: dall'anima del sognatore, nuovamente, a un impulso a lui esterno, sia esso angelico oppure diabolico. L'appartenenza del sogno al mondo demonico era un'idea condivisa da molti, durante il periodo della tarda antichità [4]: neopitagorici, neoplatonici, giudei, cristiani, persone comuni che, pur non abbracciando alcun particolare credo filosofico o religioso, vedevano nel sogno un elemento di mediazione tra la sfera umana e quella soprannaturale e ritenevano che durante esso si potessero verificare incontri con le entità spirituali che popolano l'universo invisibile.

Quest'idea fu accolta senz'altro dai primi pensatori cristiani e restò canonica almeno sino all'alto Medioevo. Una teoria angelico-demonica dei sogni appare già pienamente dispiegata in Tertulliano, in quella sorta di trattato onirologico costituito

pp. 43-48). Anche secondo Platone (*Symp.* 202e-203a) ogni forma di mantica è demonica.

[3] L'origine demonica dell'epilessia era una credenza diffusa comunemente già all'epoca del trattato ippocratico *De morbo sacro* (32-46), che elenca una serie di esseri demonici responsabili di accessi di possessione.

[4] Per un quadro complessivo, resta ancora fondamentale E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia* (*Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965), trad. it., Firenze 1970, cap. II (*L'uomo e il mondo demonico*), pp. 37-68.

dai capitoli 45-49 del *de anima*: «i sogni, nella maggior parte dei casi, vengono imposti dai demoni, anche se ogni tanto sono veritieri e benefici, ma, come abbiamo detto, ci illudono e ci seducono con false apparenze e sono quanto mai vani, illusori, confusi, dissacranti, impuri [...] sono poi da considerare provenienti da Dio... quei sogni che vengono procurati dalla sua divina grazia, se è vero che esistono sogni onesti, santi, profetici, rivelatori, edificanti e che ci esortano al compimento del bene»[5].

Benché Tertulliano affermi che questa è una dottrina di matrice meramente cristiana (*tenemur hic de somniis christianam sententiam expromere*[6]) egli qui rielaborava una teoria stoica mutuata da Posidonio, forse attraverso la mediazione di Cicerone[7]. Comunque, l'affermazione che alla radice dei sogni stia l'intervento di entità demoniche si colloca perfettamente all'interno della concezione onirica greco-pagana, mentre risulta estranea alla tradizione giudaica, per lo meno a quella veterotestamentaria: il sogno biblico non comporta infatti l'apparizione di morti o demoni, ma piuttosto visioni, che hanno talvolta il carattere di apparizioni estatiche. Gli unici esempi di sogno ricorrente e angoscioso – vale a dire, un tipo di sogno che nella tradizione cristiana sarebbe stato senz'altro attribuito a un intervento diabo-

[5] Tertulliano, *de anima* 47,1. Tertulliano ammette anche una terza categoria di sogni, vale a dire quelli prodotti da un'autonoma attività dell'anima. Quest'eziologia onirica (limitata ai sogni prodotti dai cosiddetti «residui diurni») è ammessa da altri scrittori cristiani come Agostino (*de Genesi ad litteram* 12,15,31) o Gregorio Magno (*dialog.* 4,50,2).

[6] Tertulliano, *de anima* 45,1.

[7] Secondo la testimonianza di Cicerone (*de divinatione* 1,30,64) Posidonio suddivideva i sogni in tre categorie: quelli derivati da un impulso autonomo dell'anima; quelli indotti da esseri demonici presenti nell'aria; quelli in cui le divinità compaiono direttamente al sognatore. Non è possibile stabilire quando e da chi questa dottrina demonologica sia stata inclusa nel sistema dottrinale degli stoici: forse fu Posidonio stesso, sulla scorta del pensiero di Crisippo, anch'egli interessato particolarmente a fenomeni di divinazione onirica.

lico – sono quelli del libro di Giobbe [8], che tuttavia assumono l'aspetto di normali *cauchemars*.

In generale, i grandi interpreti di sogni biblici, come Daniele o Giuseppe, operano né più né meno con la mentalità degli interpreti di sogni professionisti che analizzano la simbologia onirica sulla base di nessi analogici. Non è certo nei nostri scopi occuparci qui del sogno nella letteratura biblica; basterà comunque ricordare che esso non costituisce la privilegiata via di accesso della rivelazione divina, la quale si realizza piuttosto nella comunicazione diretta della parola di Dio al vero profeta: di qui una fondamentale svalutazione di coloro che profetizzano attraverso i sogni [9]. L'oniromantica, a quanto pare, era considerata il residuo di una religiosità popolare priva di un profondo significato rivelatorio e in qualche modo sospetta in quanto emanazione di pratiche idolatriche in uso presso le popolazioni politeiste del Vicino Oriente (Babilonesi, Egiziani) [10].

Ma torniamo a Tertulliano e ai suoi demoni. Le opinioni di cui egli si fa banditore erano, come s'è detto, a portata di mano e facevano parte di un patrimonio comune d'esperienza; qualsiasi persona di media cultura era familiarizzata all'idea che una serie di fenomeni che per gli antichi rientravano senz'altro nella categoria dell'esperienza onirica (allucinazioni, sogni, visioni, esperienze ipnotiche o incubatorie) si dovessero all'intervento di cosiddetti «operatori esterni». Una via privilegiata per consolidare quest'opinione era certo costituita dall'enorme fortuna dei santuari incubatori, nei quali moltissimi devoti sperimenta-

[8] *Giobbe* 4,12-16; 7, 13-14.

[9] *Geremia* 33,25-28; *Ecclesiaste* 5,2; *Sapienza* 18,17-18; *Giobbe* 20,8.

[10] Cf. in generale E.L. Ehrlich, *Der Traum im Altem Testament*, Berlin 1953; A. Caquot, *Sources orientales. Les songes, et leur interprétation*, Paris 1959. Diversa fu la posizione dell'onirocritica nella cultura giudaica medioevale, dove fu sistematizzata dapprima nella letteratura talmudica e poi nel trattatello di Salomon Almoli, *Pitron halomot* (Interpretazione dei sogni): cf. F. Michelini Tocci, *Teoria e interpretazione dei sogni nella cultura ebraica medievale*, in AA.VV., *I sogni nel medioevo*, Roma 1985, pp. 261-290.

vano direttamente l'incontro onirico con una benevola figura divina, in genere quella di Asclepio o di Serapide, divinità incubatorie per eccellenza [11].

Con queste credenze, infatti, anche Tertulliano è costretto a misurarsi («il mondo rigurgita di questo genere di oracoli: come quello di Anfiarao presso Oropo, quello di Anfiloco presso Mallo, quello di Sarpedone nella Troade, quello di Trofonio in Beozia, quello di Mopso in Cilicia, quello di Ermione in Macedonia, quello di Pasifae in Laconia» [12]), né egli tenta di negare che tali esperienze fossero reali: esisteva, del resto, una specifica letteratura aretalogica su questo argomento, che diffondeva i racconti di sogni e visioni incubatorie ed era lì a testimoniare con la sua stessa imponenza quanto vicino e incombente fosse il mondo soprannaturale che si rendeva accessibile all'uomo attraverso la sua esperienza notturna.

Per Tertulliano, come per i primi cristiani, tali manifestazioni della fede popolare rappresentavano anzi un formidabile argomento: infatti questi esseri che i pagani onorano, queste entità invisibili nel cui tempio essi si raccolgono a sognare, sono la prova evidente della malizia diabolica, poiché «per mettere in scena la loro perfidia... tali spiriti sotto queste spoglie simulano persino di essere divinità, e con eguale solerzia ci ingannano con i benefici delle loro guarigioni, delle profezie, degli ammonimenti, per danneggiarci ancora di più con il loro soccorso, dato che attraverso i loro benefici ci allontanano dalla ricerca della vera divinità insinuandone una falsa» [13].

Il sogno dunque insidia, illude, inganna; e da chi può provenire quest'inganno se non dagli operatori stessi della menzogna, ossia i demoni? L'opinione che molti sogni dipendano dal-

[11] Per l'incubazione nel mondo antico, in generale, cf. L. Deubner, *De incubatione capita quattuor*, Leipzig 1900; E. e L. Edelstein, *Asclepius*, Baltimore 1945; C.A. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychoterapie*, Zürich 1949.

[12] *De anima* 46,11.

[13] *De anima* 46,12.

l'opera di demoni malvagi era, infatti, generalmente condivisa dagli apologisti [14]. Ma, come Tertulliano stesso ribadisce, per i Cristiani il sogno non proviene soltanto dal mondo sotterraneo e infernale: esso mantiene talvolta quel carattere rivelatorio e provvidenziale che aveva nella religione popolare. Anche la credenza del sogno divino – pure essa di matrice tradizionale – si conserva pertanto viva nella cultura cristiana che anzi, in alcuni casi, ne accentua il significato: come afferma Origene [15], dando voce a una forma di esperienza psicologica diffusa in ambienti cristiani, molti si convertirono al Cristianesimo quasi loro malgrado, in seguito a un sogno o a una visione; e tra questi «molti» siamo in grado d'individuare almeno una figura di primo piano: sant'Agostino, il cui itinerario spirituale fu scandito da una serie di «sogni divini».

Uno dei momenti decisivi del suo passaggio al Cristianesimo è in effetti segnato da un sogno: quello fatto a Milano nell'agosto del 386 quando, dopo una crisi di pianto, egli s'addormentò nel proprio giardino e sognò una voce giovanile che gli parlava da un luogo segreto e gli segnalava un passo dei Vangeli [16].

Il sogno visionario è dunque per il cristiano una via d'accesso a Dio: un'occasione per entrare direttamente in contatto con lui, un'occasione per raggiungere quella forma suprema di conoscenza che è l'estasi, un'occasione, infine, per procedere accompagnati da una guida continua («giorno e notte», per usare le parole di Cipriano) sulla strada della grazia – come testimoniano i sogni visionari che scandirono la prigionia e il martirio di Perpetua [17]. La struttura del sogno iniziatico, grazie al quale matura

[14] Ad esempio Giustino (*apolog.* 1,14), Taziano (*orat.* 18), Atenagora (*leg.* 27).

[15] Origene, *Contra Celsum* 1,46.

[16] *Confess.* 8,12,28-9. Sui sogni in sant'Agostino cf. in particolare P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968; M. Dulaey, *Le rêve dans la vie et la pensée de saint Augustin*, Paris 1973.

[17] *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, ed. Van Beek, Nimega 1936.

nel sognatore un nuovo modo di essere, conservò pertanto anche nella cultura cristiana il suo forte significato.

Col procedere della tarda antichità si accentuò tuttavia una bipartizione tipologica del sogno, che pare estranea alla civiltà pagana ed è conseguente alla fondamentale ristrutturazione del mondo soprannaturale a cui i Cristiani posero mano specialmente nel corso del IV secolo: se per i pagani i demoni potevano essere sia buoni che ostili, per i Cristiani essi sono buoni (gli angeli) oppure malvagi (i demoni). È noto che i Neoplatonici (come Porfirio e Giamblico) distinguevano tra demoni buoni e demoni ostili sulla base della loro distanza dalla sfera celeste: i demoni malvagi sarebbero quelli più vicini alla terra e alla sua opacità e pertanto dannosi [18]. Ma la separazione che i Cristiani istituirono tra angeli e demoni è infinitamente più radicale di quella che i Neoplatonici supponevano tra le varie categorie demoniche, che per essi appartenevano comunque a una comune gerarchia.

È questo soprattutto il punto su cui la teoria patristica del sogno si distanzia dal neoplatonismo, con il quale sotto altri aspetti essa mostra più di un punto in comune [19]. In scrittori come Macrobio e Calcidio, l'opera onirica dei demoni gioca un ruolo di primaria importanza, ma non in senso assolutamente negativo.

Sia l'uno che l'altro, infatti, organizzano la loro discussio-

[18] Porfirio sosteneva l'esistenza di demoni malvagi che vagando attorno alla terra sono causa di pestilenze e turbamenti (*de abstinentia* 2,38-40): essi sono i «demoni terrestri» (δαιμόνια ὑλικά, *de abstinentia* 2,46), i «malvagi demoni» (πονηροὺς δαίμονας, *de philosophia ex oraculis* p. 147 Wolff) che operano sconvolgendo le anime e a cui si devono sacrifici impuri e falsi oracoli, oltre che i sogni ingannevoli e tentatori. I demoni buoni, secondo Giamblico (*de mysteriis* 4,13), sono quelli che amministrano le regioni sublunari e presiedono ai raccolti e alle arti liberali. Cf. inoltre Calcidio, *in Timaeum* 120-133; Agostino, *de civitate Dei* 10,11. Secondo Calcidio, «i Greci hanno l'abitudine di definire demoni sia quelli santi che quelli contaminati ed impuri».

[19] Per lo sviluppo della teoria del sogno nella patristica, cf. da ultimo S.F. Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge 1992, pp. 35-53.

ne del fenomeno onirico sulla base di un criterio dualistico, non dissimile pertanto da quello affermato dai padri della Chiesa.

Da un lato, essi collocavano i sogni dipendenti dall'esperienza mondana (definiti da Macrobio con le categorie di *insomnium* e *visum*): e in Macrobio una delle categorie oniriche (quella del *visum*) sembra essere posta proprio sotto l'influsso di demoni malevolenti che intervengono a causare sogni angosciosi come «l'incubo che secondo le credenze popolari balza sulla gente addormentata e la schiaccia» [20]; dall'altro lato, però, ammettevano categorie di sogni attraverso cui l'anima era in grado di attingere una superiore forma di esperienza spirituale (sono quelli definiti da Macrobio *oraculum, visio, somnium*): e i demoni benevoli si servono appunto del sogno per comunicare ai dormienti i loro messaggi. Secondo Calcidio, molti dei sogni provenienti dall'esterno e non da un'autonoma attività dell'anima sono causati appunto dall'attività di demoni benigni (*divinae potestates*) [21].

Può essere significativo che questo doppio livello dell'esperienza onirica (sogni «mondani» e sogni «spirituali») fosse già, prima della sua inclusione nell'impalcatura dottrinale del Neoplatonismo, un'idea circolare in ambiti meno elevati, come quelli della letteratura onirocritica. Artemidoro, per esempio, già nel II secolo d.C. istituiva una differenza tra «gli dei che si percepiscono con l'intelletto» (νοητοί) e quelli «che si percepiscono con i sensi» (αἰσθητοί), includendo tra questi secondi i demoni notturni e, appunto, quelli dell'incubo (come Ecate, Pan, Efialte) [22].

Ecco dunque, ai primordi dell'onirologia cristiana, definita la condizione fondamentale del sogno: esso è una dimensione

[20] Macrobio 1,3,7.

[21] *In Timaeum* 254 (ed. Waszink, London-Leyden 1962); la trattazione dei sogni nel commento calcidiano è sviluppata in particolare nei capitoli 250-256.

[22] Artemidoro, 2,34. Agostino tracciava una differenza tra visione «spirituale» e visione «materiale» (*de Genesi ad litteram* 12,24,51).

rischiosa dell'esperienza spirituale, poiché vi si manifesta con la massima evidenza l'elemento diabolico: «questo potere [ossia, quello dei demoni] non è chiuso o delimitato nei templi: è un potere vagante, mobile e per ora libero. Perciò nessuno può dubitare che anche le nostre case si aprono all'opera dei demoni, e che non solo nei santuari ma anche nelle camere da letto gli uomini sono insidiati dalle immagini [oniriche]»[23].

Mobile, variabile, sfuggente com'è, il sogno appare dunque come il luogo privilegiato per l'operare di quell'altra creatura, il demonio, pure essa multiforme e inafferrabile, che minaccia la quiete spirituale dei credenti e ne mette in pericolo i progressi verso la virtù cristiana. Quando, infatti, il demonio è tanto più insidioso? Proprio quando la volontà si assopisce durante il sonno e prendono forma nell'anima quelle fantasie che la vita cosciente aveva rimosso; ecco perché la pericolosità del sogno è un tema su cui insistono gli scrittori cristiani della tarda antichità: come scrive Isidoro di Siviglia[24], «accade generalmente che nelle notti i demoni vengano e tentino i sensi degli uomini con le loro visioni», procurando loro terrori notturni e talvolta persino percosse; simili idee diventano un luogo comune negli autori cristiani che ammoniscono a guardarsi dalle illusioni notturne. Secondo alcuni scrittori (come Evagrio Pontico) la stessa attività di sognare è segnale di una patologia diabolica dell'anima: un sonno senza sogni (ἀνείδωλον) è sintomo di buona salute spirituale, mentre i sogni sono comunque sintomo di una malattia dell'anima, perché in essi, come da ferite mal cicatrizzate, ricompaiono passioni e impulsi rimossi. Queste sono eccitate dai demoni, che attraverso le fantasie notturne insidiano la parte più vulnerabile della nostra anima, ossia quella emotiva[25].

Il «rischio di sognare» non fu del resto un'elaborazione so-

[23] *De anima* 46,13.

[24] Isidoro, *de tentamentis somniorum*, PL 83,668.

[25] Evagrio Pontico, *Capita practica ad Anatolium*, PG 40, 1245-48; cf. anche Giovanni Climaco, *Scala paradisi*, PG 88, 669.

lo del pensiero cristiano; già Platone aveva rilevato che attraverso i sogni l'uomo entra in contatto con la parte più oscura e inquietante della sua psiche, ossia l'anima concupiscibile (ἐπιθυμητικόν), sede delle tendenze legate alla sessualità, alla nutrizione, all'aggressività: cosicché nel sogno notturno si manifesta la parte animalesca e selvaggia (θηριῶδες καὶ ἄγριον) che sta in fondo all'anima umana e che ogni uomo per quanto saggio e temperante sperimenta con un brivido di angoscia nelle sue notti. Così, per Platone, sogni di questo genere stanno alla base della formazione del tipo di uomo più abietto, il tiranno, che nella vita reale traduce l'amoralità del sogno [26].

Come distinguere un sogno diabolico

«La maggioranza degli uomini – scrive ancora Tertulliano [27] – deve ai sogni la propria conoscenza di Dio»: un'opinione che, osserva Dodds [28], avrebbe soddisfatto un antropologo evoluzionista come Taylor. Del resto quest'idea non era estranea neppure ai poeti dell'*Iliade*, come quando Achille, sbigottito dalla vivida apparizione onirica di Patroclo morto, trae da quest'esperienza la conferma dell'esistenza di forze occulte che si aggirano nel mondo. Sulla scorta di quest'idea (certo insostenibile oggi nel modo in cui fu formulata da Taylor) mi pare che sarebbe da proporre un'altra domanda: fino a che punto i sogni contribuirono, sul finire dell'epoca antica, a fissare l'aspetto e l'operare del demonio nell'immaginario cristiano? Nessuno, infatti, potrebbe dirci, per averlo incontrato, se il demonio assomiglia maggiormente al mostro deforme del folklore medievale

[26] Platone, *res.* 571 b. Cf. su questo punto il bel saggio di E. Vegleris, *Platone e il sogno della notte*, in Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, pp. 103-120.

[27] *De anima* 47,2: *et maior paene vis hominum ex visionibus Deum discunt.*

[28] Dodds, *Pagani e cristiani*, p. 38.

oppure al tenebroso e ironico gentiluomo del *Maestro e Margherita* di Bulgakov. Ma nei sogni, molti hanno avuto esperienze «diaboliche», e c'è chi ha sostenuto [29], con buone ragioni, che l'iconografia medievale del demonio debba molto ai demoni onirici dell'antichità pagana; quello che, comunque, pare assai verosimile è che sia l'esperienza che la tipologia del sogno diabolico s'innestano su un tessuto tradizionale di sogni tipici, molto ben documentato dalle testimonianze antiche.

Il terrore per le aggressioni notturne dei demoni non deriva solo dalla diffidenza, così caratteristica, come abbiamo visto, del Cristianesimo primitivo verso l'immaginario notturno; esso trae alimento da reali esperienze visionarie e da manifestazioni oniriche che contribuivano a corroborare tali credenze. In età tardoantica si andò consolidando una specifica tipologia del sogno diabolico: una griglia di riferimento entro la quale il sognatore cristiano era culturalmente condizionato a inquadrare una propria sconvolgente esperienza onirica.

Questa rielaborazione culturale del fenomeno onirico compare con tutta evidenza a proposito dei sogni che i Cristiani consideravano angelici (ossia, come s'è visto sopra, quelli in cui veniva trasmesso al dormiente qualche messaggio provvidenziale di elevato valore religioso). Il Cristianesimo infatti ereditò almeno una specifica modalità del sogno angelico: ossia quello schema onirico in cui appaiono solenni e ieratici personaggi che risanano, ammoniscono o mettono in guardia. Calcidio [30] chiamava questo schema onirico *admonitio* oppure *spectaculum;* Artemidoro e Macrobio, a loro volta, lo definivano «oracolo» (*oraculum*, χρηματισμός) e anche Giamblico elenca una serie di ele-

[29] Vedi oltre, alla nota 38.

[30] Calcidio, *in Timaeum* 256. La differenza tra l'una e l'altra categoria è che l'*admonitio* si verifica nel sonno, mentre lo *spectaculum* si ha quando un essere demonico (*divina potestas*) appare allo stato di veglia o in una condizione allucinatoria tra sonno e veglia.

menti tipici delle visioni in cui appare una figura divina [31]; per i Neoplatonici il sogno è divino quando «nel sonno appare un genitore oppure qualche altra persona rispettabile e veneranda, o un sacerdote oppure anche un dio e apertamente svela ciò che accadrà o non accadrà, ciò che bisogna fare oppure evitare» [32].

È appunto questo il sogno angelico delle rivelazioni cristiane: in esso si sentono distintamente, come se fosse veglia, le voci dell'immagine soprannaturale che parla, mentre la scena onirica è inondata da una luminosità mistica; questo, ad esempio, è il modello tipico di sogno descritto nelle cronache incubatorie cristiane (come quelle di Tecla o Ciro e Giovanni), in forme non dissimili, pertanto, da quelle che caratterizzavano analoghe esperienze incubatorie pagane [33].

Si tratta di una simbologia tradizionale, e non vi è motivo di dubitare che essa si fondi su esperienze autentiche, anche se non è possibile stabilire sino a che punto, in questi casi, la descrizione rifletta un determinato modo di sognare o piuttosto un

[31] Giamblico, *de mysteriis* 3,2. Egli insiste notevolmente sulla particolare luminosità e sulla straordinaria vividezza sensoriale dell'immagine, che sembra quasi percepibile attraverso il tatto; lo stesso tipo di sensazioni è riportato da Elio Aristide nel caso delle apparizioni di Asclepio in vari punti dei *Discorsi sacri* (ad esempio, 2,32-33), che parla di forte turbamento emotivo e della sensazione immediata di una «presenza».

[32] Macrobio 1,3,8. La stessa descrizione, che risale a modelli tardoellenistici, è in ps.- Agostino, *de spiritu et anima* 25 (PG 40, 798). Artemidoro (1,2) ne parla per brevi cenni. Per la classificazione antica del sogno in cinque classi, cf. O. Waszink, *Die sogennante Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quellen*, «Mnemosyne» 9, 1947, pp. 65-85; A.H. Kessels, *Ancient systems of dream classification*, «Mnemosyne» N.S. 4, 1969, pp. 389-424.

[33] Per una raccolta di testimonianze su questo schema onirico, sia in ambito pagano che cristiano, cf. in L. Deubner, *De incubatione*, in particolare le pp. 10-14 e 57-109 (a cui rimando per una più ampia documentazione sulle visioni angeliche). Per l'incubazione cristiana, cf. inoltre *Los Thaumata de Sofronio. Contribución a el estudio de la incubatio cristiana*, ed. N. Fernandez Marcos, Madrid 1975; *Vie et miracles de sainte Thècle*, ed. G. Dagron, Bruxelles 1978, con ulteriori esemplificazioni sulle modalità dell'apparizione incubatoria cristiana.

determinato modo di scrivere i sogni, secondo uno schema narrativo influenzato da modelli culturali che condizionano sia il ricordo del sogno sia la sua descrizione all'interno di un testo letterario. Come il sogno che i Cristiani reputavano «angelico» o «divino» continua lo schema onirico del sogno oracolare pagano, così il sogno diabolico s'innesta su una serie di simbolismi e di esperienze oniriche anch'esse specifiche nell'esperienza onirica comune.

Una strada maestra attraverso cui un modello onirico tradizionale si riversò nell'immaginario cristiano è certamente quella che muove dai demoni onirici noti alla cultura popolare.

Il principale tra essi è quello chiamato Efialte (altrimenti detto Epialos o Epiales): esso è il demone dell'incubo, a cui vengono attribuiti i sogni angosciosi accompagnati da sensazioni di soffocamento, prodotti dall'assalto di un demone che «balza sopra» (ἐπι- ἅλλομαι) al dormiente. Questo tipo di incubo era stato osservato anche dalla medicina; il primo a parlarne fu a quanto pare Temisone di Laodicea, medico del I secolo a.C., le cui opinioni in proposito sono riferite da Celio Aureliano (V secolo d.C.) [34]: egli chiamava questo demone con il nome (derivato anch'esso dalla tradizione popolare) di Pnigalione («il soffocatore»). I primi sintomi del suo assalto sono la sensazione del dormiente che qualcosa di orribile balzi sopra il suo petto e lo opprima col suo peso; nel sogno, poi, egli prova l'impressione di non riuscire a muoversi né a parlare, e i suoi sforzi per articolare la voce danno luogo a suoni strozzati; talvolta il demone tenta di avere rapporti sessuali con il sognatore (come l'*incubus* medievale), ma appena i due corpi vengono in contatto l'immagine svanisce. I medici avevano osservato che questo tipo di sogno

[34] Celio Aureliano, *de morbis chronicis* 1,1; la sua trattazione dell'incubo era nota in epoca bizantina, sino a Michele Psello. Il demone dell'incubo, nella variante Epialos, era peraltro conosciuto già da Aristofane (*Vespe* 1038), e lo scolio a questo passo (dipendente da Didimo) lo identifica con il demone del delirio febbrile, Tifo.

talvolta precedeva attacchi di epilessia o altre malattie mentali. Il carattere sessuale di questi sogni è sottolineato da Celio Aureliano e dalle altre fonti mediche, e questo può giustificare pienamente l'allarme degli scrittori cristiani verso le insidie diaboliche prodotte da simili immagini oniriche, nonché dalle loro conseguenze[35]; come il demonio, del resto, anche Efialte assume molti nomi e molte forme. Nella tradizione romana appaiono incubi orribili di carattere cannibalico, attribuiti alle streghe (*striges*), demoni con artigli e becchi ricurvi che lacerano le carni dei bambini come avvoltoi[36]; questa figura demoniaca è anch'essa analoga all'*incubus* satanico e alle *lamiae* di epoca medievale, il cui nome (secondo Gervasio di Tilbury) viene fatto derivare da *laniare* «dato che esse lacerano i bambini»[37]. Esistono inoltre vari altri demoni del sogno angoscioso: Baruchnas (epoca bizantina), Baboutzias o Baboutzikarios (epoca tardobizantina); inoltre, i latini Inuus, Faunus Ficarius, Silvanus, Incubus. A questa demonologia angosciosa, peraltro, W. Roscher ha dedicato varie pagine del suo fondamentale saggio sull'incubo, alle quali non c'è bisogno qui di aggiungere altro[38].

Mi pare importante esaminare, semmai, la tipologia di questo sogno. Si tratta in effetti di una tipologia «diabolica»: l'incubo Efialte appare in forme di estrema vividezza sensoriale (è questo appunto ciò che Artemidoro vuol dire, quando lo annovera tra i sogni «percepibili coi sensi»[39]); esso è quindi una sorta di allucinazione ipnotica, del genere testimoniato altrove nella

[35] Per il sogno erotico (ὀνειρωγμός) nella tradizione medica antica, cf. J. Pigeaud, *Il sogno erotico nell'antichità greco-romana: l'oneirogmòs*, in G. Guidorizzi, *Il sogno in Grecia*, pp. 137-146.

[36] Ovidio, *fasti* 4,641; Orazio, *epod.* 5,91 sgg.

[37] Gervasio di Tilbury, *Otia imper.* 91.

[38] W. Roscher, *Ephialtes, eine pathologische-mytologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums*, Leipzig 1900 (esiste anche una parziale traduzione inglese, che include il saggio su Pan di James Hillman: *Pan and the Nightmare*, Dallas 1972).

[39] Cf. sopra, a p. 176.

tradizione onirocritica e che talvolta gli antichi classificavano con la categoria di φάντασμα: «fantasma è la visione che si dice appaia tra il sonno e la veglia, quando si pensa di essere svegli mentre si è appena precipitati nel sonno, e pare assumere varie forme o figure sia liete che angosciose. Di questa natura è Efialte, che secondo le credenze popolari giunge sui dormienti e li schiaccia»[40].

Un altro aspetto che collega i demoni onirici pagani al sogno diabolico dei cristiani è la natura caprina dell'incubo: esso, infatti, viene talora identificato con Pan o con Silvano oppure con i satiri (con riferimento in primo luogo alla forma animalesca della fantasia onirica, ma anche alla forma sessuale di tali sogni[41]). La figura di Pan è collegata sia ai sogni che alle fantasie erotiche, in particolare femminili; come scrive Agostino[42] la gente che ha provato queste esperienze e altri che ne hanno avuto notizie da testimoni attendibili affermano che i Silvani e i Pan, che essi chiamano anche incubi (*incubos*) si accostano svergognatamente alle donne, le concupiscono e hanno rapporti sessuali con loro; a Pan venivano anche attribuiti, oltre ai pavori diurni del demone meridiano, anche le angosciose visioni notturne. Sogni di questo genere occupano una parte di un certo rilievo nell'immaginario onirico degli antichi e potrebbero facilmente dipendere da primitivi influssi totemici operanti ancora nell'inconscio collettivo o da moduli mitologici. Artemidoro offre un ampio campionario di tali sogni animaleschi, provvisti o meno di carattere angoscioso: ad esempio, animali parlanti, uomini che immaginano di assumere forme animalesche, sognare esseri per metà animaleschi, avere rapporti sessuali con animali o demoni, essere assaliti da animali mostruosi[43].

[40] Macrobio, 1,3,7.

[41] Pan identificato con Efialte: cf. ad esempio Artemidoro 2,37.

[42] Agostino, *de civitate Dei* 15,23. Le stesse idee sono ribadite da Isidoro di Siviglia, *Origines* 8,11,103.

[43] Ad esempio, 1,80; 2,12; 2,37; 5,49 ecc.

E molto probabile che tali sogni potessero essere intesi, nella prospettiva del sognatore cristiano, con un valore spiccatamente diabolico. Un esempio significativo è riportato da Giovanni Crisostomo [44]: un uomo di nome Stagirio, vittima di accessi di follia — attribuiti ovviamente a una possessione diabolica — appena prima del manifestarsi della malattia venne visitato da ricorrenti sogni angosciosi; il più terrificante fu quello in cui immaginò di essere aggredito da un enorme maiale coperto di fango, nel quale Giovanni Crisostomo identifica senza alcun dubbio il demonio; del resto, l'associazione simbolica del maiale col demonio si trova già nel Nuovo Testamento [45].

L'idea che la follia sia preceduta da forti incubi allucinatori — un sintomo ben noto oggi in psichiatria — era conosciuto già alla medicina antica; ma è caratteristico che Giovanni Crisostomo trascuri la spiegazione medica per abbracciare quella, tradizionale, dell'intervento diabolico.

È possibile del resto rinvenire alcune forme tipiche del sogno diabolico cristiano (quali l'aggressione o l'ossessione sessuale) già nel mondo onirico precedente. L'esempio più antico si trova in Erodoto (7,16), nel famoso «doppio sogno» di Artabano e Serse. Artabano, il consigliere del re persiano, è contrario alla spedizione contro la Grecia; in quel periodo, Serse ha due sogni in cui un essere demonico lo esorta a dichiarare la guerra. Per verificare il valore di questo sogno ricorrente, egli fa vestire Artabano coi suoi abiti e lo colloca nel proprio letto: ma l'immagine onirica appare anche a lui e dopo avere pronunciato terribili minacce si china sopra il dormiente con un ferro infuocato come per cavargli gli occhi. Se un sogno di questo genere fosse comparso a un cristiano della tarda antichità, esso sarebbe stato cer-

[44] Giovanni Crisostomo, *in Stagyrium a daemone vexatum*, PG 47,423.

[45] Luca, 8, 21-34: Gesù esorcizza un indemoniato posseduto da una legione di demoni i quali prendono la forma di maiali. Un altro animale che assunse un significato malaugurante e demoniaco fu il corvo: ad esempio, nel libro dei sogni bizantino di pseudo-Niceforo (per il quale cf. sotto, la nota 48) i corvi sono senz'altro assimilati ai demoni (al v. 58).

tamente interpretato come un'apparizione diabolica: e in effetti qualcuno ha visto nel sogno di Artabano la più antica traccia del diavolo nella letteratura greca [46]. Tali sogni danno l'impressione di essere stati tipici, nell'immaginario onirico antico; ad esempio, in Artemidoro è riportato questo resoconto [47]: «un uomo sognò che Caronte stava giocando a dama con un tale e lui parteggiava per questo; e Caronte, dopo essere stato sconfitto, prese male la cosa e si mise ad inseguirlo. Egli fuggì e giunse sino a una locanda che si chiamava 'al cammello', corse dentro e sbarrò le porte». I sogni angosciosi d'inseguimento e di ansia nel non riuscire a sottrarsi a un pericolo incombente (che fanno parte dell'esperienza comune di qualsiasi sognatore) si prestano assai bene a un'interpretazione diabolica e a corroborare la credenza che qualcosa di minaccioso e terribile s'introduce nella mente addormentata.

Certamente «diabolici», infine, sono i sogni di natura erotica: «baciare – si legge nel libro dei sogni bizantino attribuito a Niceforo patriarca – risveglia le grandi lotte con i demoni» [48]; e la grande rilevanza dei sogni erotici di carattere incestuoso, caratteristici della simbologia onirica antica, non poteva che essere attribuita a una tentazione demoniaca [49]. Lo stesso andrà pen-

[46] F. Solmsen, *Two crucial decisions in Herodotus*, «Medel. Koninkl. Nederlandse Akad. van Wetenschapper» 37, 1974, p. 151.

[47] Artemidoro, 1,4.

[48] Ps. Niceforo, *Libro dei sogni* 123 a (ed. G. Guidorizzi, Napoli 1980). «Appaiono frequentemente nei sogni turpi immagini in seguito alle quali, attraverso le illusioni notturne, non solo si contamina la carne, ma anche l'anima si macchia»: Lotharii Cardinalis (Innocentii III), *de miseria humanae condicionis* cap. 31: *de terrore sompniorum* (ed. M. Maccarrone, Padova 1955).

[49] Cf. il lungo capitolo 1,78 che Artemidoro dedica al sogno edipico, il che ne documenta la natura di sogno tipico; esso è peraltro largamente documentato in altre fonti letterarie (ad es. Sofocle, *Oed. Tyr.* 981-82; Erodoto 6,107; Platone, *resp.* 571 c; Plutarco, *Caes.* 32,9 ecc.). Molto acutamente, Artemidoro distingue tra contenuto latente e contenuto manifesto del sogno, e afferma che l'unione con la madre non ha nessuna attinenza con la sessualità ma simboleggia altri desideri inconsci (per l'associazione madre = terra).

sato per gli altri sogni di natura erotica e per quelli di contenuto omosessuale, specialmente nei casi in cui il rapporto si verifica (come Artemidoro documenta [50]) tra un essere umano e una figura divina: sono sogni, anche questi, che dipendono da strutture profonde dell'immaginario mitico pagano, profondamente radicato nell'esperienza simbolica delle antiche civiltà agricole (si pensi allo schema della ierogamia); ma essi, nella prospettiva di un sognatore cristiano, dovevano rappresentare indizio sicuro dell'esistenza di uno spirito impuro che proviene dall'esterno a contaminare, attraverso la variegata insidia delle forme notturne, l'anima «naturalmente buona» che Dio ha collocato nel luogo più segreto dell'uomo.

[50] Artemidoro 1,80.

Ramon Teja

IL DEMONIO DELL'OMOSESSUALITÀ NEL MONACHESIMO EGIZIANO

«Il discepolo del padre Sisoes gli disse: "Padre, tu sei diventato vecchio; andiamo dunque vicino a una zona abitata". L'anziano rispose: "Dove non vi sono donne, lì andiamo". E il discepolo gli disse: "E dov'è un luogo senza donne se non il deserto?". L'anziano disse allora: "Portami dunque nel deserto"» (*Sisoes* 3).

«Vi era a Scete col padre Pafnuzio un fratello, ed era tentato di fornicazione. E diceva: «Anche se prendessi dieci donne, non soddisferei la mia brama». L'anziano lo confortava dicendo: «No, figliolo, è una guerra di demoni» (*Pafnuzio* 4).

«Dissero che un giorno il diavolo venne a bussare a un cenobio e venne un ragazzo a dargli risposta. Il demonio, vedendo il giovinetto, disse: "Se ci sei qui tu, non c'è bisogno di me"» (Nau 457).

Questi tre apoftegmi rappresentano bene tre momenti della storia dell'anacoretismo egiziano, separati gli uni dagli altri da appena due generazioni di monaci, cioè dagli anni che vanno dalla metà alla fine del IV secolo d.C. Il primo impulso che spinse i monaci nel deserto fu il fatto che nel deserto non c'erano donne. Ma nella mentalità degli egiziani il deserto era stato sempre la dimora dei demoni e il demonio supplì all'assenza delle donne con la passione e la fantasia. I monaci accorsero in massa al deserto e questo si riempì di uomini o, come dice un altro

apoftegma, «il deserto si fece città», città popolata unicamente di uomini. A partire da quel momento l'uomo si sostituì al diavolo e alle donne.

Questa presentazione, se da un canto è servita ad accostarci alla letteratura ascetica degli Apoftegmi, da un altro canto rende evidente quanto siano assurde talune polemiche nate nella storiografia moderna sull'omosessualità dei monaci egiziani. Fu E. Amélineau a dare inizio alla polemica nel secolo scorso, presentando i monaci egiziani come mostri di lussuria: i monaci — egli sosteneva — si abbandonavano a ogni tipo di peccati, specialmente alla sodomia e alla lussuria. Amélineau pensava soltanto ai cenobiti dell'Alto Egitto, ai membri delle comunità fondate da Pacomio e Scenute rispettivamente a Tabennesi e Atripe e ammetteva che la situazione fosse diversa nelle colonie di anacoreti di Nitria e Scete nel Basso Egitto. In effetti lo studioso francese limitò la sua indagine alle fonti che conosceva meglio, cioè alle Vite di Pacomio e di Scenute e si dedicò a raccogliere i casi sospetti o reali di sodomia che era possibile ricavare da questi racconti. Per questa via pervenne alla conclusione che a Tabennesi la fornicazione sacrilega fosse rimpiazzata dalla sodomia, «il peccato dell'oriente di tutti i tempi». Fu questo pregiudizio sugli egiziani e gli orientali a condizionare le conclusioni di Amélineau: la razza, il clima, la rozzezza naturale rendevano gli egiziani incapaci di vincere i loro istinti naturali. La razza egiziana — prosegue lo studioso — non è mai stata casta, ha amato sempre e molto i piaceri sensuali e ha saputo escogitare per soddisfare la sua sete di voluttà ogni tipo di eccitamenti... Sarebbe sorprendente che con tali antecedenti razziali, con tali condizioni di clima, con un sangue ardente che niente è riuscito a moderare, i fellah dell'Alto Egitto che si fecero monaci si convertissero in modelli di virtù. Furono dunque, secondo Amélineau, le condizioni razziali e ambientali a spingere in massa i monaci pacomiani alle tentazioni dell'omosessualità [1].

[1] E. Amélineau espose queste idee per la prima volta nella Prefazione a

Queste tesi furono subito respinte dal grande specialista del monachesimo pacomiano, P. Ladeuze, il quale si sforzò di rendere evidenti i pregiudizi dai quali muoveva Amélineau e la manipolazione delle fonti. Fondandosi sui giudizi espressi dagli autori del tempo, Ladeuze concludeva che i monaci egiziani nella loro grande maggioranza furono un modello di virtù e che «il nascente cenobitismo non merita dunque la nota d'infamia che gli viene rivolta in questi ultimi tempi» [2].

Non è nostro proposito entrare in questo vecchio dibattito sulla moralità dei primi monaci egiziani, un dibattito che è stato sempre condizionato dai pregiudizi ideologici. Noi muoveremo da una constatazione ovvia e scontata, cioè che i monaci erano uomini e in quanto tali sperimentavano le tentazioni e vi soccombevano. Che le tentazioni avessero origine diabolica, nessuno lo poneva in dubbio, così come non lo pone in dubbio ancora oggi la Chiesa. Tutte le culture, e il cristianesimo in modo particolare, hanno sempre finito col personificare il male e lo hanno fatto nella persona del diavolo o di un essere consimile. La percezione giudeo-cristiana del diavolo è stata sempre strettamente collegata con il sesso, e questo fatto acquistò un significato speciale negli ambienti monastici, poiché il monachesimo nacque e si diffuse per lottare contro il sesso e contro il diavolo. Stando a un'impostazione storica non si può partire dal principio che il diavolo esiste realmente, ma lo storico terrà conto che uomini e donne cristiani hanno sempre agito come se il diavolo esistesse.

Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne au IVe siècle. Histoire de Saint Pachome et de ses communautés. Documents coptes et arabes inédits, ADMG 17, Paris 1889. Le ampliò e generalizzò in *Resumé de l'histoire d'Egypte,* Paris 1894. Vd. anche *Histoire des Monastéres de la Basse-Egypte,* Paris 1894.

[2] P. Ladeuze, *Etudes sur le cénobitisme pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve,* Louvain-Paris 1898. Vd. specialm. l'Appendice *La chasteté des moines pakhomiens,* pp. 327-365.

La nostra indagine si limiterà alla letteratura degli Apoftegmi, ma di quando in quando daremo uno sguardo alla ricca e varia letteratura ascetica contemporanea. La letteratura degli Apoftegmi nacque e si diffuse nelle colonie monastiche del Basso Egitto ed è una delle migliori espressioni, anche se non l'unica, della spiritualità ascetica lì dominante. L'ambiente nel quale nacque questa corrente monastica e le forme che assunse furono notevolmente diversi dal modello cenobitico sviluppato nella stessa epoca da Pacomio e dai suoi successori nell'alto Egitto. Seguendo le orme di alcuni anacoreti illustri come Antonio, alla metà del IV secolo grandi colonie di anacoreti si formarono nel deserto a sud di Alessandria, a Nitria, a Scete, alle Celle e altrove. Ma occorre rompere con alcuni luoghi comuni che fanno vivere questi uomini in un isolamento totale. Come ha rilevato un grande conoscitore di questo monachesimo e della letteratura apoftegmatica, il gesuita francese J. Cl. Guy, l'anacoretismo integrale fu praticato molto raramente; al contrario, la norma fu costituita da un semianacoretismo che si sviluppò contemporaneamente al cenobitismo pacomiano [3]. Ancora più rapidamente si generalizzò tra gli anacoreti del Basso Egitto il rapporto tra maestro e discepolo, tra anziano e giovane, come forma di iniziazione alla vita ascetica. La letteratura degli Apoftegmi è l'espressione migliore di questo tipo di apprendistato.

Quantunque essa sia stata compilata lungo il V secolo, la nostra indagine partirà da un presupposto che ha un suo fondamento storico, cioè che vi sia stata un'evoluzione ideale di queste colonie di anacoreti tra la metà e la fine del IV secolo. All'inizio gli uomini si ritirano nel deserto fuggendo dal mondo, ma qui trovano che il diavolo si sostituisce alla donna, cioè assume forma femminile. Poi i deserti si popolano di monaci e ciascun monaco ha un discepolo. È il momento nel quale l'uomo si sostituisce al diavolo, potremmo dire che cambia sesso. Ci spiegheremo

[3] J. Cl. Guy, *Les Apophtegmata Patrum*, in AA.VV., *Théologie de la vie monastique*, Paris 1971, p. 75.

così perché, alla fine del percorso, al termine del IV secolo e all'inizio del V, decadde e si degradò questa esperienza monastica egiziana, che, in quanto al resto, ha influito come modello ideale in tutto il monachesimo posteriore e nella letteratura ascetica alla quale si sono formate generazioni di monaci dall'antichità ai nostri giorni.

Il diavolo al femminile

I cristiani e, in particolare, gli antichi monaci avevano un'ossessione per il corpo e il sesso che oggi ci appare patologica. Coloro i quali si ritirarono nel deserto fuggendo lontano dalle donne dovettero patire una delusione profonda. Si incontrarono con i demoni che avevano popolato di donne il deserto per condurli a perdizione. La sessualità di questi demoni è sottolineata dall'angelologia e dalla demonologia, come mette ben in rilievo questo Apoftegma:

> «Sta attento ad evitare i pensieri impuri e non pensare a nessuna donna neanche se fosse una santa... In realtà nel letto le immagini della donna accompagnano il monaco, ma gli angeli restano al suo fianco e sono espressamente incaricati di montare la guardia accanto a lui. E così quando di giorno o di notte il tuo cuore ti dice: "Alzati, prega". Tu sai che è l'angelo che sta accanto a te e prega con te e scaccia i demoni che digrignano i denti contro di te» (Nau 592,45).

Il diavolo assedia i monaci presentandosi sotto forma di donna – generalmente dalla pelle bianca, i capelli biondi e gli occhi verdi, poiché era la bellezza esotica ad attrarre gli egiziani – e il monaco lotta con la preghiera e il digiuno. Molte volte inutilmente. Qualunque orma, qualunque colore riusciva a eccitare la sua lussuria, poiché la fantasia suppliva alla realtà:

> «Raccontavano di un anziano che mentre camminava vide a

> terra l'orma di una donna e la cancellò dicendo: "Non sia mai che un fratello la veda e abbia a lottare"» (Nau 430).

Quando la preghiera e il digiuno non bastavano dovevano ricorrere agli espedienti più vari per placare la passione. Evagrio Pontico, forse il più intellettuale ed equilibrato tra gli anacoreti che conosciamo, dopo avere trascorso diciassette anni nel deserto continuava ad essere tentato dal demonio della lussuria e una notte d'inverno restò nudo dentro un pozzo fino a quando gli si congelarono le membra (*Storia Lausiaca* 38,11). Un altro monaco, di nome Pacon, si servì di un serpente che accostò ai genitali (*Storia Lausiaca* 23,5). Ammonio, che faceva parte del circolo di intellettuali del quale stava a capo Evagrio, quando era tentato, si applicava un ferro caldo, e perciò aveva i genitali coperti di piaghe (*Storia Lausiaca* 11,4). Altri ricorrevano a mezzi meno traumatici, ma non meno patologici, come quello che affondò la sua tunica nella carne putrefatta di una donna morta in modo da scacciare per via del fetore ogni cattivo pensiero, o come quello che dava al suo discepolo questo consiglio:

> «Se nel luogo dove abiti ci sono dei sepolcri, vacci continuamente e medita su quelli che lì giacciono, soprattutto se patisci una tentazione nella carne» (Nau 529.51).

Ma non sempre questi rimedi erano efficaci o venivano applicati adeguatamente. Il monaco che citavamo all'inizio e che non si sentiva soddisfatto neppure da dieci donne, finì vinto dal demonio, abbandonò il deserto, ritornò fra la gente e si sposò. Quando una giovane egiziana restava incinta fuori del matrimonio divenne ricorrente tra i villaggi egiziani addurre la scusa che la giovane si era allontanata un poco dall'abitato e un anacoreta l'aveva violentata. Il fatto è che la sessualità delle donne egiziane non aveva nulla da invidiare a quella degli uomini. Almeno, è questo che si apprende dal simpatico aneddoto che ci raccontano Daniele di Scete e il suo discepolo:

«Giunto ad Ermopoli, Daniele disse al suo discepolo: "Va' a bussare a quel monastero di monache". Là vi era infatti un monastero femminile detto di Abba Geremia e vi abitavano trecento monache. Il suo discepolo andò a bussare. La portinaia con una voce gentile gli disse: "Ben venuto! Che cosa desideri?" Le disse: "Chiamami la madre badessa; desidero parlarle". Ma la portinaia rispose: "Non riceve mai nessuno, dimmi che cosa vuoi e glielo riferisco". Dille: "C'è un monaco che ti vuole parlare". La monaca andò a riferire la cosa. Venne l'igumena e disse gentilmente al fratello: "La madre ha mandato me a chiederti: Che vuoi?". Il fratello rispose: "Che abbiate la carità di lasciarci dormire qui, me e un anziano, perché è sera e non ci debba accadere che le bestie feroci ci divorino". Gli disse la madre: "Qui non è mai entrato nessun uomo. Meglio che siate divorati dalle bestie feroci che stanno fuori piuttosto che da quelle che stanno dentro"» (Nau 596.7).

Il demonio al maschile

Il deserto, luogo ideale per allontanarsi dal mondo e dalle donne, si riempì rapidamente di uomini e di giovani. Il diavolo non deve ora travestirsi da donna per accendere le fantasie erotiche del monaco. A questo punto mi sembra appropriato ricordare una frase di Ivan ad Alioscia ne *I fratelli Karamazov* di Dostoyeski: «Io credo che se il diavolo non esiste, cioè se lo ha creato l'uomo, lo ha creato a sua propria immagine e somiglianza». Il monaco si incontra ora con il diavolo che prende la forma dell'uomo che convive con lui nella cella e perciò taluni cominciarono a criticare il costume che i giovani si iniziassero alla vita ascetica seguendo i passi degli anziani: «Non è Dio che porta i fanciulli nel deserto, ma è Satana, per condurre alla rovina quelli che vogliono vivere nel timor di Dio»: è questa una delle massime che ci sono state conservate (Nau 458). «Per i monaci i ragazzi, più che le donne, sono un laccio del diavolo» (Nau 544), afferma un altro apoftegma, verosimilmente per dire non che il

monaco sentisse minore attrazione per le donne che per i giovani, ma che fino a quando questi gli stavano a fianco era più facile cadere nella tentazione omosessuale che nell'altra. Il diavolo può ora risparmiarsi, poiché il suo lavoro lo fanno i giovani: «Dove ci sono vino e ragazzi, non c'è bisogno di Satana», dice un altro apoftegma anonimo (Nau 545), simile a quello che abbiamo ricordato all'inizio.

La lettura degli Apoftegmi sorprende per la disinvoltura e l'assenza di tabù con cui il pericolo dell'omosessualità viene affrontato in questa letteratura popolare. In essa non c'è traccia dell'inibizione con cui il tema del sesso sarà affrontato nella letteratura ascetica posteriore, specialmente nella tradizione latina. È naturale che l'omosessualità fosse ampiamente diffusa nella società egiziana del tempo, al punto di offrire materia agli spunti moraleggianti dei Padri, come in questo apoftegma attribuito a Macario l'Egiziano:

> «Un giorno il padre Macario passava per l'Egitto insieme a dei fratelli, e udì un ragazzino che diceva alla madre: "Mamma, c'è un ricco che mi ama, e io lo odio, e un miserabile che mi odia, e io lo amo". Udendolo, il padre Macario si meravigliò. Gli chiedono: "Padre, cosa significano queste parole, che ti sei meravigliato?". E l'anziano dice loro: "Davvero il Signore nostro è ricco e ci ama e noi vogliamo ascoltarlo, mentre il diavolo nostro nemico è un miserabile e ci odia, e noi amiamo la sordidezza"» (*Macario l'Egiziano* 24).

Questo fatto e la grande diffusione che ebbe l'omosessualità nelle colonie degli anacoreti fanno sì che un alto numero di Apoftegmi affrontino il tema sotto le forme più varie. Si dà per scontato che il demonio si presenti con le sembianze di uomo, a volte con i travestimenti più bizzarri, come in questo aneddoto dello stesso Macario l'Egiziano:

> «L'anziano osservava la strada: ed ecco un giorno passare di lì Satana in forma di uomo: sembrava che indossasse una tunica di lino piena di buchi, e dai buchi sporgevano delle fiale.

> "Dove vai?", gli dice il grande anziano. Ed egli: "Vado a insinuare i pensieri nei fratelli". E l'anziano: "E perché hai queste fiale?". Disse: "Porto ai fratelli delle golosità"» (*Macario l'Egiziano* 3).

Quando il diavolo cercava di indurre Nataniele ad abbandonare l'isolamento assoluto che l'asceta praticava da trentasette anni, lo stratagemma al quale fece ricorso fu di presentarsi sotto la forma di un bambino di dieci anni, che chiedeva ospitalità per non restare vittima delle iene nel deserto durante la notte (*Storia Lausiaca* 16,4). I Padri sanno apprezzare la bellezza fisica degli altri monaci, come dimostra questo aneddoto di Cronio:

> «Il padre Cronio disse che il padre Giuseppe di Pelusio aveva raccontato: "Quando ero al Sinai, vi era un fratello buono e asceta, e anche bello fisicamente"» (*Cronio* 5).

Del grande Pafnuzio, abbate di Sceti, Apa Eudemone raccontava questo aneddoto:

> «Andai laggiù da giovane; ma non permise che vi rimanessi. "Non voglio con me a Scete, disse, un volto femminile, a causa degli attacchi del nemico"» (*Eudemone*).

In un altro apoftegma appare naturale che gli altri monaci si dessero a mormorare sull'anacoreta Carione, che viveva nel deserto accompagnato dal figlio Zaccaria. Il figlio, per sfuggire al padre, si immerse in un serbatoio di salnitro e sfigurò il suo corpo come quello di un lebbroso (*Carione* 2). Ciò nonostante è a questo stesso Carione che si attribuisce questo detto:

> «Un uomo che vive con un fanciullo, se non è solido cade; ma anche se è solido e non cade, tuttavia non fa progressi» (*Carione* 3).

La stessa idea compare in un detto di Poemen:

> «Se un uomo ha un fanciullo che vive con lui e, trascinato verso di esso da una qualsiasi passione dell'uomo vecchio, continua a tenerlo con sé, costui assomiglia ad un uomo che ha un campo mangiato dai vermi» (*Poemen* 176).

O in questo altro detto di Giovanni il Nano:

> «Colui che si sazia e chiacchiera con un ragazzo, nella sua mente ha già fornicato con lui» (*Giovanni Nano* 4).

Un racconto di Macario l'Egiziano mette in risalto il merito di due giovani che vivevano insieme nella stessa cella senza peccare, anche se «i demoni venivano come mosche sul più giovane» (*Macario* 33). Le relazioni affettuose compaiono come un fatto naturale in quest'altro apoftegma:

> «Padre, quando mando il fratello che vive con me a sbrigare qualche incarico, sono in ansia, soprattutto quando ritarda» (Nau 522).

Si danno consigli pratici per evitare le tentazioni insite nella convivenza con i giovani:

> «Quando il monaco è con i fratelli deve avere sempre lo sguardo rivolto a terra e astenersi assolutamente dal guardare in faccia un uomo, soprattutto se è un ragazzo» (Nau 533).

Si sa che il semplice odore del mantello dell'amato può accendere la passione (Nau 427).

«Ammaestrate i giovani, se non volete che siano loro ad ammaestrarvi» afferma un altro detto anonimo (Nau 543). Ed effettivamente sono molti gli anacoreti illustri che vengono esaltati per avere saputo far fronte alle tentazioni derivate dalla convivenza con i discepoli. È il caso di questo apoftegma del famoso padre Teodoro:

> «Un fratello venne dal padre Teodoro per farsi insegnare a

> intrecciare e gli portò anche la corda. L'anziano gli disse: "Va', e ritorna domattina". E, alzandosi, l'anziano bagnò la corda, e gli preparò l'orditura dicendo: "Fa' così e così". Quindi lo lasciò, entrò nella sua cella e si sedette. All'ora del pranzo, gli preparò da mangiare e poi lo congedò. Egli ritornò anche il mattino seguente; e l'anziano gli disse: "Prendi la tua corda e vattene. Sei venuto per tentarmi e procurarmi preoccupazioni". E non lo lasciò più entrare» (*Teodoro di Ferme* 21).

Anche questo fu uno dei meriti che venivano attribuiti ad Amoe:

> «Raccontavano che il padre Amoe, quando andava in chiesa, voleva che il suo discepolo non gli camminasse a fianco, ma a distanza. Se gli si avvicinava per interrogarlo sui suoi pensieri, come soleva fare soltanto con lui, lo allontanava subito dicendogli: "Non avvenga che, mentre parliamo di cose utili all'anima, si insinui qualche parola estranea; per questo non ti permetto di restare vicino a me"» (*Amoe* 1).

Quale sia il significato dell'espressione «qualche parola estranea» si può vedere chiarito da quest'altro racconto di Ammonio:

> «Raccontavano che una piccola quantità di orzo era sufficiente al padre Ammonio per due mesi. Si recò da lui il padre Poemen e gli disse: "Se vado nella cella del vicino, o se questi viene da me per una qualsiasi ragione, dobbiamo stare attenti che non si insinui nel discorso qualche parola estranea". "Fai bene – gli dice l'anziano – poiché la gioventù ha bisogno di vigilanza"» (*Ammonio* 2).

Ma i giovani potevano incontrarsi in qualunque luogo e anche nei cenobi. Non erano mai troppe le preoccupazioni che questo potesse succedere e lo sapeva bene l'anziano protagonista di questo apoftegma anonimo:

> «Raccontavano di un grande anziano che andò in un cenobio

> e là vide un ragazzo. Non volle dunque dormire in quel luogo. I fratelli che viaggiavano con lui gli chiesero: "Anche tu hai paura, padre?". Ed egli rispose: "In realtà non ho paura, figlioli, ma che bisogno c'è di una lotta inutile?"» (Nau 456).

Evidentemente né vivere né viaggiare per il deserto era facile per questi monaci e i cenobi non erano un luogo sicuro. Daniele di Scete e il suo discepolo dovettero dormire alle intemperie per paura delle donne, questo anziano anonimo e i suoi compagni per paura dei giovani.

I padri del deserto credevano ingenuamente che, educando i futuri monaci da bambini senza che conoscessero il sesso e le donne, questi apprendisti monaci sarebbero stati liberi dalle passioni dalle quali essi invece erano afflitti e non avrebbero avuto difficoltà per vincere il diavolo della carne. Partivano dal principio che ciò che non si conosce non si desidera, ma ignoravano i principi fondamentali della natura umana e l'unica cosa che essi ottennero fu di creare persone veramente deboli, che diventavano facile preda del demonio. Ecco l'episodio che si racconta in questo apoftegma anonimo:

> «Un anacoreta era vergine e quasi non conosceva le donne e che cosa fosse la fornicazione. Diceva che l'uomo ha questo membro per fare uscire l'acqua così come la bottiglia ha il collo per versare l'acqua. E levando gli occhi vide che i demoni lo circondavano come etiopi ed eccitavano in lui la passione. Era infiammato da una passione ardente, ma a causa della sua inesperienza non sapeva quale fosse l'oggetto del suo desiderio. Un giorno il demonio gli mostrò un uomo in atto di fornicare con una donna, ma Dio, vedendo che la malvagità del demonio oltrepassava ogni limite, protesse il fratello e lo guidò da un grande anziano, il quale, dopo avergli insegnato in che modo combattere contro i demoni, lo congedò» (Nau 426).

A volte non si sa se fosse più stupido il figlio o il padre, come si apprende da quest'altro racconto:

«Si diceva di un anziano che fu a Scete con suo figlio ancora in età da biberon, sì che non sapeva che cosa fosse una donna. Poi quando si fece uomo i demoni di notte gli mostrarono le forme femminili ed egli lo raccontò a suo padre, il quale si meravigliò. Ebbene, una volta che andava in Egitto con suo padre, vedendo una donna gli disse: "Sono queste quelle che vengono a me nella notte a Scete". Ed egli disse: "Questi sono i monaci, figlio mio. Infatti essi hanno un aspetto differente dagli eremiti"; e il vecchio si meravigliò del fatto che, pur chiuso a Scete, i demoni gli avessero mostrato immagini di donne» (Nau 171).

Il diavolo rovina il monachesimo egiziano

Evidentemente la sodomia fu un problema non piccolo tra i membri delle colonie di anacoreti egiziani. Si diffuse per la fornicazione omosessuale una tolleranza maggiore che per quella eterosessuale? Non abbiamo incontrato in tutta la letteratura dell'epoca nessun giudizio sopra questo tema, benché ci sia un detto di padre Matoes che parrebbe porre in rilievo una certa gradualità dei peccati:

«E non coltivare amicizia con un fanciullo, né conoscenza con una donna, né avere amico un eretico» (*Matoes* 11).

Inoltre, in alcuni apoftegmi, pur se in una forma non esplicita, è possibile cogliere una certa tolleranza, come in questo su Giovanni il Persiano:

«Venne un giorno un fanciullo per essere liberato dal demonio; e giunsero dei fratelli da un cenobio dell'Egitto. Uscendo, l'anziano vide un fratello peccare col fanciullo, ma non li rimproverò, perché disse: "Se Dio che li ha creati vedendo questo non li brucia, chi sono io da rimproverarli?"» (*Giovanni il Persiano* 1).

Rifletta o no tolleranza questo apoftegma, ciò che risulta evidente è la rapidità con la quale alcuni cadevano in tentazione. Comunque sia, taluni fatti si impongono con evidenza. Il monachesimo egiziano alla fine del IV secolo entrò in una fase di rapida decadenza, tanto nella forma a cui aveva dato vita Pacomio, quanto nella forma semianacoretica praticata tra i centri che fiorirono a Scete, a Nitria e alle Celle. Diciamo subito che non pretendiamo di entrare nei dettagli senza verificare le fonti. Diamo un rapido sguardo al caso dei cenobi pacomiani, sui quali E. Amélineau riversò tutte le accuse, escludendo invece gli eremiti del Basso Egitto. Ma Amélineau si fondò su un numero molto limitato di fonti, e non le più significative. I difensori del cenobitismo pacomiano ritengono che la sua decadenza fu dovuta non a ragioni morali, ma economiche, al rapido arricchimento di questi monasteri. Ma si ignorano le fonti.

La Regola di Pacomio, la più antica tra le regole monastiche, è piena di precetti per evitare tentazioni di sodomia, taluni anche curiosi e puntigliosi, come questo: «Nessuno abbia per conto suo una piccola pinza per estrarre le spine, se per caso ne ha calpestato, eccetto il priore della casa e il secondo, e sia sospesa nella finestra dove si collocano i codici» (Pr. 82). Questa disposizione si chiarisce pienamente se viene accostata con una successiva disposizione della stessa Regola, che stabilisce: «Nessuno osi togliere una spina dal piede d'un altro eccetto il priore della casa o il suo secondo o un altro a cui sia stato comandato» (Pr. 96).

Non c'è da dubitare che queste disposizioni avessero per scopo di evitare qualunque occasione di contatto fisico tra i membri della comunità. Il contatto personale o la semplice vicinanza poteva eccitare la lussuria tra i componenti di questi primi cenobi e il legislatore mette in atto la sua essenziale capacità normativa per evitare qualsivoglia tentazione di peccare: «Nessuno potrà lavare o ungere un altro senza averne ricevuto l'ordine» (Pr. 93). «Nessuno parlerà con un altro nell'oscurità» (Pr. 94). «Nessuno dorma nella stuoia con un altro. Nessuno tenga la mano di un altro: ma, sia in piedi, sia camminando, sia seduto, disti

dall'altro un cubito» (Pr. 95). Segue la norma che abbiamo citato sull'estrazione di spine dal piede. Altre varie disposizioni disperse lungo la Regola stabiliscono particolari precisi nello stesso senso: «Nessuno dorma in una cella chiusa, né abbia una stanza che si possa chiudere, a meno che il priore del monastero non l'abbia concesso, tenuto conto dell'età e dell'infermità di ognuno» (Pr. 107). «E senza permesso del superiore nessuno affatto osi entrare in un'altra cella» (Pr. 112).

I contatti potevano essere più eccitanti in occasione di spostamenti e trasferimenti, al montare sulla schiena di un asino o sul timone di un carro. Ecco un precetto previdente: «Due insieme non siedano sopra il dorso nudo di un asino, o sopra il timone di un carro» (Pr. 109). Che si temesse che la schiena nuda dell'asino e i suoi movimenti creassero eccitazione e che si volesse evitare il contatto fisico ricorrendo all'uso della sella si vede bene nella versione copta: «Due monaci non siedano in groppa a un asino senza sella, né sopra il timone di un carro». Anche i viaggi in barca sul Nilo potevano dar luogo a tentazioni. Da qui norme prudenti e preveggenti come queste: «Nessuno, senza il permesso del padre, sciolga dalla riva la gomena, neanche se si tratti d'una barchetta. Nessuno dorma nella sentina o all'interno del battello, quando gli altri fratelli riposano sui banchi in coperta. E nessuno permetta che dei secolari dormano con loro sul battello» (Pr. 118).

Raggiunse questa Regola i suoi obiettivi? Orsiesi fu il successore di Pacomio nel 346, dopo una brevissima presidenza di Petronio. Di lui si sono conservati, tra le altre opere, la cosiddetta *Catechesi* e dei brevi sermoni destinati ai monaci. Uno di essi è dedicato interamente al tema dell'omosessualità o, come dice il testo originale, «all'amicizia». Ne presentiamo solamente l'inizio basandoci sulla traduzione francese dal copto ad opera di L. Th. Lefort:

> «Per me è preferibile parlare anziché tacere. Voglio parlare dell'eccellenza del monachesimo, che ha preso a decadere. Oh monachesimo! Lèvati e piangi su te stesso. O monachesi-

> mo! Lèvati e piangi sopra i tuoi fanciulli la cui verginità è stata deflorata e sopra i tuoi giovani che l'hanno perduta come loro. Lèvati e piangi sopra i tuoi fondatori, che furono grandi un tempo e si gloriavano della tua forma; ma ecco che essi vanno a morire di una morte sorprendente a causa della bellezza dei giovani che hanno sedotto. O uomo! Sta lontano da quelli che sono più piccoli di te e sfuggirai a ogni tribolo, a ogni afflizione, a ogni tentazione, a ogni infermità, in questo luogo e nell'altro. Ogni perversità, ogni male, ogni peccato, ogni volgarità, ogni accecamento è una parte di quello che tocca a uno più giovane di lui»[4].

All'inizio del V secolo nelle comunità di Nitria e Scete si era perduto quasi del tutto il fervore ascetico che aveva caratterizzato queste colonie di eremiti negli anni precedenti. Gli anziani che erano vissuti abbastanza per riconoscere il processo di decadimento se ne lamentavano e non ne tacevano le cause. È di Isacco, uno dei monaci espulsi dalle Celle da Teofilo di Alessandria dopo aver trascorso lì trent'anni della sua vita, questo apoftegma:

> «Disse pure ai fratelli: "Non conducete qui dei bambini perché a motivo dei bambini quattro conventi di Scete sono divenuti deserti"» (*Isacco delle Celle* 5).

Quest'altro detto si attribuiva al grande Macario l'Egiziano, nato nel 300 e che aveva passato la maggior parte della sua vita a Scete:

> «Il padre Macario parlava così ai fratelli dell'abbandono di Scete: "Quando vedrete una cella costruita presso la palude, sappiate che è vicina la sua desolazione: quando vedrete degli alberi, è alle porte. Quando vedrete dei fanciulli, prendete i vostri mantelli e fuggite"» (*Macario* 5).

[4] L. Th. Lefort, *Oeuvres de St. Pachome et ses disciples*, C.S.C.O., Scriptores coptici 24, Louvain 1959, p. 78.

Si tratta dello stesso Macario al quale si attribuisce questo detto:

> «Non dormire nella cella di un fratello che gode cattiva fama» (Ibid. 29).

Forse la profezia di Macario e il detto di Isacco sono spiegazioni a posteriori della devastazione a cui fu sottoposta Scete dai barbari nel 407-08 e delle successive persecuzioni di Teofilo contro i monaci sopravvissuti [5]. Ma una spiegazione di questo tipo dimostra che il male era molto esteso e non tanto per i costumi e il clima dell'Egitto quanto per il sistema. Nei monasteri pacomiani fin dall'inizio furono ammessi dei fanciulli perché venissero educati sin dall'infanzia alla vita monastica. Anche nelle colonie di anacoreti del Basso Egitto si generalizzò prontamente la presenza di fanciulli e la relazione maestro-discepolo costituì la base della pedagogia ascetica, che esigeva la sottomissione totale e cieca alla volontà e agli ordini dell'anziano. Non era difficile prevedere le conseguenze di questo sistema.

Sembra che i successivi reggitori di monasteri e legislatori abbiano tenuto conto dell'esperienza egiziana e abbiano cercato di evitare che si ripetesse, come fu il caso di s. Eutimio e s. Saba in Palestina nel V secolo. Eutimio fondò una laura che servì di modello agli altri monasteri del deserto di Giudea. Nel monastero di s. Teoctisto si creò una specie di noviziato per via del quale i giovani si avviavano alla vita semi-anacoretica che caratterizza le laure. Il sistema eutimiano divenne norma una generazione più tardi ad opera del famoso s. Saba. Lo racconta molto bene Cirillo di Scitopoli nelle sue *Storie monastiche del deserto di Gerusalemme.* Quando il giovane Saba (nato in Cappadocia nel 439)

[5] Su questi avvenimenti vd. J. Cl. Guy, *Le centre monastique de Scéte au IVe et au debut du Ve siècle,* Roma 1964; Id., *Le centre monastique de Scété dans la litterature du Ve siècle,* «Or. Chr. Per.» 30, 1964, pp. 129-147.

giunse alla laura di s. Eutimio, questi lo accolse con queste parole:

> «Non credo che sia un bene, figlio mio, che un giovane come te resti nella laura. Non è vantaggioso per la laura ospitare una persona così giovane, né conviene a un giovane vivere in mezzo agli anacoreti. Recati al monastero che sta in basso, figlio mio, sotto la guida dell'abate Teoctisto. Lì potrai ricevere un grandissimo profitto per l'anima tua».

L'agiografo aggiunge che questa fu una premonizione per il giovane, futuro fondatore e legislatore della più importante laura della Palestina, poiché più tardi avrebbe stabilito questa norma per i suoi monaci:

> «Così egli diede, con l'esempio del suo caso, questa prescrizione, non solo di non ricevere in una laura nessun fanciullo imberbe, ma di trasmettere questa norma anche agli igumeni delle altre laure in quanto essa derivava dalla prima età ed era stata in vigore tra gli antichi Padri» (*Vita di s. Saba* 7).

Molti passi della *Vita* insistono sullo zelo che s. Saba poneva nell'evitare la coabitazione con i giovani novizi che erano l'espressione del desiderio sessuale represso o dissimulato:

> «In virtù di questi principi di condotta e di insegnamento – dice in un'altra occasione il biografo – nostro padre Saba non permetteva assolutamente a nessun fanciullo imberbe di coabitare con la sua comunità prima che il suo mento si fosse coperto di barba, a causa degli scandali del Maligno. Se qualche volta decideva di accogliere un fanciullo imberbe, ancora non adulto, che desiderava fare la rinuncia, gli dava il benvenuto e poi lo mandava dal vecchissimo santo abate Teodosio» (*Vita* 29).

In realtà la *Vita* sembra un trattato di psicologia sul desiderio omosessuale e sull'influenza degli occhi e dello sguardo nel

provocare questo desiderio. Lo mostra molto bene quest'altro aneddoto, che inoltre ci consente di intendere fino a che punto il grande s. Saba metteva in pratica le norme che egli stesso aveva stabilito:

> «Questo atleta della pietà, Saba, andando un giorno con un discepolo da Gerico al Giordano, si imbatté in alcuni secolari, tra i quali si trovava un giovane molto seducente. Dopo averli sorpassati, volendo mettere alla prova il discepolo, l'anziano gli disse: "Di dove sarà quella ragazza che è passata e che è guercia?". Il frate disse: "No, padre; ha entrambi gli occhi". E l'anziano: "T'inganni, figlio mio: è guercia". L'altro insisteva nel dire di essere sicuro che non era guercia e per giunta era dotata di due occhi molto belli. Allora l'anziano chiese: "Come fai ad essere tanto sicuro?" E l'altro: "Ho guardato bene, padre, e ho visto che ha i due occhi". Allora l'anziano disse: "E perché non fai tesoro del precetto che dice: Non alzare il tuo occhio verso la donna, non lasciarti attrarre dai suoi sguardi (cf. Prov. 9,18; 6,25)? Ardente è la passione che nasce da uno sguardo indiscreto. A partire da oggi tu non resterai più con me nella cella, poiché non sai governare i tuoi occhi come si deve". Lo mandò al Castellium e quando vi trascorse un tempo abbastanza lungo e vi apprese a esercitare vigilanza completa sugli occhi e sullo spirito lo riaccolse nella laura e lo fece abitare in una cella» (*Vita* 47).

La letteratura ascetica alla quale abbiamo dedicato la nostra indagine è molto poco speculativa e si limita a trasmettere consigli tratti dall'esperienza quotidiana. Il diavolo assume molte forme esteriori. Può cambiare d'aspetto secondo la sua volontà e per ingannare può presentarsi come una bella ragazza, come un giovane seducente o come angelo della luce. Le analisi psicologiche sono grossolane e non compaiono mai le riflessioni che saranno tipiche della successiva letteratura ascetico-mistica bizantina. Esichio il presbitero, un trattatista dei secoli VIII-IX, affermava senza esitazione che al diavolo manca la densità dei corpi fisici, poiché è solo un intelletto senza corpo e può ingan-

nare unicamente servendosi di *phantasiai* e *logismoi* (*De vigilantia* 2 e 173). Questa è mera elucubrazione. I padri del deserto e i primi legislatori monastici ebbero da affrontare diavoletti che avevano tutta la densità dei corpi fisici.

Nota bibliografica

Gli *Apophtegmata Patrum o Sentenze dei padri* sono una collezione anonima compilata probabilmente alla fine del V secolo. Consta di detti (*logoi*) dei più famosi padri del deserto e di aneddoti (*érga*) sulle virtù e sui miracoli. Si sono conservati in diverse lingue (greco, latino, siriaco, copto, armeno etc...) e in un paio di versioni: una *Alfabetica*, con raggruppamenti per persona secondo il nome dei diversi protagonisti e l'altra *Sistematica*, dove le sentenze e gli aneddoti sono raggruppati per materia. Si sono conservati inoltre un gran numero di *Anonimi*. Non esistono edizioni critiche moderne di tutte le collezioni. Della *Alfabetica* la più accessibile è la versione greca pubblicata dal Migne, PG 65, 71-440. J. Cl. Guy gli ultimi anni della sua vita stava lavorando a un'edizione critica della collezione *Sistematica* con traduzione francese per le Sources Chrétiennes. È stato pubblicato postumo il primo volume (SCh 387, Paris 1993). F. Nau intraprese nel 1907 la pubblicazione della serie *Anonima* nella «Revue de l'Orient Chrétien» degli anni 1907, 1908, 1912 e 1913, in base al manoscritto Coislin 126. La sua numerazione, a partire dal 400, fu corretta e completata da J. Cl. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophtegmata Patrum*, Bruxelles 1962.

Il lettore italiano può accedere alla collezione *Alfabetica* greca nella traduzione di Luciana Mortari, *Vita e Detti dei Padri del Deserto*, 2 voll., Città Nuova, Roma 1971 (utilizzata anche nel presente articolo), e alla traduzione della collezione *Sistematica* latina ad opera della stessa autrice con il titolo *I padri del deserto. Detti*, Roma 1973. La collezione *Anonima* con la numerazione di Nau corretta da Guy è stata tradotta in italiano in *Detti inediti dei Padri del Deserto*, Comunità di Bose, Edizioni di Qiqajaon, 1986. Può consultarsi anche la selezione con il titolo *Detti e Fatti dei Padri del Deserto* con ottima traduzione di Cristina Campo e Piero Draghi, Rusconi, Milano 1975.

Sigle: per maggiore comodità del lettore citiamo solo la collezione *Alfabetica* e la *Anonima* di Nau con la numerazione corretta da Guy nell'edizione italiana della Comunità di Bose. Per la *Historia Lausiaca* (H.L.) abbiamo seguito l'edizione di G. Bartelink, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori 1974. Di Cirillo di Scitopoli, *Storia Monastica del deserto di Gerusalemme*, c'è la traduzione italiana dei monaci dell'abbazia di Praglia, Edizioni Scritti Monastici 1990.

Teresa Sardella

DIABOLUS INSTRUMENTUM REGNI
IL DIAVOLO NELLA POLITICA PAPALE (484-518)

Tranne pochissime eccezioni, i papi non furono degli intellettuali, ma, in modo molto più consono al loro ruolo, uomini politici ed impresari amministrativi che si rifacevano agli strumenti della cultura del tempo per gestire il loro potere. Sul diavolo e sul problema del male nel mondo generalmente non teorizzarono molto, ma vi si richiamarono a tempo e luogo opportuni, né poteva passare inosservata alla loro attenzione l'importanza che gli intellettuali cristiani avevano dato e davano alla demonologia sulla quale si imperniava una parte importante del pensiero cristiano e che, in relazione alla fondazione e costruzione della teologia, cosmologia e antropologia, veniva posta in rapporto con la demonologia del mondo ebraico e soprattutto pagano.

Forse è azzardato parlare di uso politico e freddamente strumentale del diavolo da parte dei papi nella tarda antichità, se non altro perché bisogna far loro credito del fatto che al diavolo — principio del male ed entità fisica, che la dottrina ortodossa ritiene ontologicamente dipendente da Dio, ma senza il quale allo stesso tempo non sarebbero concepibili cosmologia e antropologia cristiane — come tutti gli uomini del loro tempo, essi stessi credevano. E, in ogni caso, stabilire dove finisce e dove comincia, nell'uso della tematica diabolica nella politica papale, il confine tra reale e preoccupata convinzione del papa, rispetto all'intervento diabolico nelle vicende della storia umana e della Chiesa, e forzata sottolineatura, a fini politicamente

strumentali, è cosa che esula dalle possibilità di verifica dello storico ed appartiene al dominio insondabile delle coscienze. Di certo, nei documenti ufficiali usciti fuori dalla cancelleria papale esiste una convergenza tra momenti politicamente e socialmente difficili della storia religiosa e richiami all'ingerenza del demonio nel mondo. Il che, se non riporta ad un uso politicamente strumentale del diavolo, non può significare altro che della corte e del mondo di Satana in taluni momenti i papi avvertivano con maggiore preoccupazione una presenza invasiva.

A dimostrazione di quanto detto, abbiamo scelto un periodo di tempo di media durata – durante il quale si successero sul seggio vescovile di Roma cinque papi, Felice III, Gelasio, Anastasio, Simmaco e Ormisda – contraddistinto da una profonda quanto politicamente complessa frattura tra la chiesa d'Oriente e quella d'Occidente, lo scisma acaciano.

Innescatosi sull'onda dei problemi teologici e politici lasciati irrisolti dal Concilio di Calcedonia (451), e che a loro volta rientrano nella lunga storia per la definizione della dottrina ortodossa e del primato del vescovo di Roma [1], lo scisma si era via via trasformato in un'intricata storia di beghe e odi personali al centro della quale stavano Acacio e la ostinata determinazione della Chiesa romana a volerlo considerare eretico e a volerne espunto il nome dai dittici. Per decenni, anche dopo la morte di Acacio stesso, avvenuta all'incirca tra il 488 e il 489 [2], Roma esigeva una totale *dammatio memoriae* e non si accontentava del fatto che Acacio – che non fu né un 'monofosita' né un acceso

[1] Sull'argomento citiamo soltanto *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*. Atti del Symposium storico-teologico, Roma 9-13 ottobre 1989, Città del Vaticano 1991.

[2] E. Caspar, *Geschichte des Papsttums*, Tübingen 1933, II, p. 4 segue la datazione di Stein ed entrambi collocano la morte di Acacio al 488; A. Fliche-V. Martin, *Storia della chiesa dalle origini fino ai giorni nostri*, trad. it., IV, Torino 1961, p. 375 la colloca invece al 489; stessa datazione in H. Jedin, *Storia della chiesa tra Oriente e Occidente (V-VII secolo)*, trad. it., III, Milano 1988, pp. 4 sgg., p. 11.

sostenitore delle formulazioni di Calcedonia, ma dei privilegi della sua sede, Costantinopoli, che dall'accettazione di quel sinodo dipendevano – fosse solo anatemizzato, ma pretendeva come condizione primaria alla soluzione della vicenda la cancellazione dai dittici del nome dell'ormai defunto patriarca da parte di tutte le chiese d'Oriente, molte delle quali accettavano di anatemizzare Acacio, ma si dimostravano restie ad eliminarne il nome dai dittici[3].

L'uso della tematica diabolica nella politica papale di questo periodo, in cui la maggior parte delle citazioni del diavolo riguarda Acacio, è da intendere in questo infuocato clima politico e, corrispettivamente, nel significato storico e culturale che a quel tempo aveva l'eresia.

Dietro la 'persecuzione' ad oltranza perpetrata da Roma contro Acacio c'erano evidentemente e soprattutto le ragioni del potere ben mascherate dietro quelle di dottrina. E la determinazione contro Acacio e i suoi seguaci, sostenitori, difensori, o anche solo contro coloro che non ne erano nemici oltre la morte, è la determinazione persecutoria contro gli eretici nelle forme e nei modi congeniali alla loro immagine, quale essa si era trasformata nella riflessione sull'eresia e sull'eretico elaborata in Occidente all'incirca alla seconda metà del V secolo[4]. Se nel IV secolo le comunità d'Occidente, minoritarie in un mondo pagano, percepivano l'eretico come una minaccia immediata, e

[3] L'anatema nei primi secoli e fino alla fine del VI secolo non differisce dalla scomunica ed è la separazione dalla comunione ecclesiale, dalla società dei fedeli: poteva avvenire per ragioni di condotta e di dottrina, ma normalmente era comminato agli eretici. Più specificamente la scomunica è la separazione dal corpo e dal sangue di Cristo, l'anatema dalla società dei fedeli. L'essere iscritto nei dittici era segno di grande riconoscimento e onore; essere radiato era segno di scomunica e separazione dalla chiesa, ma i due momenti potevano anche restare separati. La cancellazione dai dittici poteva avvenire anche in vita.

[4] C. Pietri, *L'hérésie et l'hérétique selon l'Eglise romaine (IV^{e}-V^{e} siècles)*, «Augustinianum» 25, 1985, pp. 867-887.

questi era soprattutto il falso profeta che nasceva dal seno stesso della Chiesa, con i progressi della conversione, e nonostante la situazione politica, che aveva portato al governo in Italia un re barbaro e ariano, la cristianità occidentale si sentiva sicura nei confronti delle minacce esterne dei barbari eretici: l'eretico è meno spesso un occidentale e viene invece soprattutto dall'Oriente dove, nel periodo successivo all'affievolirsi dell'arianesimo e del pelagianesimo, eresia del tutto occidentale, si erano riorganizzate correnti di influenza eterodossa quali il nestorianesimo e il monofisismo.

Nella demonizzazione dell'eretico, visto ora pressoché generalmente come elemento esterno che viene dall'Oriente – nell'epistolario dei papi c'è spesso un'atmosfera di sottile complicità contro l'Oriente quando il papa scrive ai vescovi occidentali[5] – si concentra questa polarizzazione storica, politica, ideologica. Termini, simboli, immagini del diavolo e dei demoni sono ora nella maggior parte dei casi adottati in connessione con l'eretico e le eresie. È pur vero che l'eretico e l'eresia possono essere anche definiti altrimenti – come realizzazione di principi filosofici di innovazione; come frutto di ignoranza e cecità intellettuale – ; ma sempre più si tende ad identificare l'eretico solo come un agente, uno strumento del vero artefice dell'eresia, il diavolo, e sempre più il diavolo tende a comparire quasi esclusivamente sotto forma di eretico e ad agire attraverso l'eresia.

La tragica visione sia cosmologica che antropologica delle dottrine gnostiche, al centro delle quali stavano il problema del male e il Maligno in eterna lotta con Dio, non aveva impedito all'ortodossia vincente delle istituzioni ecclesiastiche di operare un rivoluzionario capovolgimento in virtù del quale tutte le ere-

[5] Cf. *epist.*, 22, 3 (*Hormisdae papae ad Avitum episcopum Viennensem*) (a. 517), A. Thiel, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae*, I, Hildesheim-New York 1974, p. 784 (da ora in poi le citazioni delle lettere papali sono fatte secondo questa edizione). Si tratta dell'epistola del papa ad Avito di Vienna in cui il papa mette in guardia Avito e tutti i vescovi della diocesi di Vienna dagli inganni e dalle varie arti orientali.

sie — anche lo gnosticismo che molto più drammaticamente dell'ortodossia viveva l'esistenza di Satana — furono dichiarate concreta opera del demonio. Non solo. In relazione alla conoscenza della verità, le eresie erano nettamente penalizzate anche nei confronti delle scuole filosofiche. Gli eresiarchi, a differenza dei primi filosofi, non hanno potuto avere accesso a nessuna parte della verità e se la hanno intravista hanno del tutto deviato nelle loro dottrine. Può sembrare strano che anche nelle dottrine cristiane di maggiore mediazione e più aperte ad accettare che in qualche modo il *Logos* si sia rivelato agli uomini prima della discesa di Cristo sulla terra ed abbia sparso semi di verità anche tra i pagani, gli eretici cristiani non abbiano per nulla partecipato al *Logos* divino. Ma questa difficoltà si spiega nella storia delle iniziative demoniache di cui una ha prodotto l'eresia. Se i profeti parlano per lo Spirito Santo, tutti i fondatori di sette nonché i loro seguaci e prosecutori sono strumenti del diavolo[6]. Il rapporto eretico-demonio è dunque l'aspetto più appariscente dell'estrema demonizzazione degli eretici e delle eresie che, sul piano culturale, non sono mai stati considerati dalla Chiesa ufficiale come pensatori e filoni di pensiero con i quali fare anche duri conti critici dall'interno dell'istituzione, ma sempre come elementi spuri che dovevano essere perseguiti fino ad una radicale espulsione.

A tener conto non solo dello spazio che la Chiesa istituzionale dedica all'eresia, sia come problema dottrinale che come problema politico, ma soprattutto di queste modalità di estrema demonizzazione dell'eretico, in virtù delle quali egli incarna storicamente una negatività metafisica indispensabile alla stessa elaborazione di teologia, cosmologia e antropologia cristiane, riesce veramente difficile comprendere la tesi di Kelly che tende a dimostrare la insostenibilità dell'esistenza del demonio nella

[6] A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque IIᵉ-IIIᵉ siècles,* Paris 1985, I, p. 64.

teologia cristiana [7]. Secondo lo studioso americano tutta la demonologia cristiana sarebbe un paradossale equivoco, nato da un errore di interpretazione dei testi sacri e perpetuatosi nei secoli: una tesi che rivela un'estrema debolezza di fondo nel presupposto di voler depurare la religione cristiana — considerata con un pregiudizio intellettualistico e razionalistico come estranea a simili bassezze — da scorie ideologiche.

Quando Acacio redasse l'*Enotikon*, documento ambiguamente conciliativo dei problemi di definizione dottrinale e di rivalità primaziali lasciati aperti da Calcedonia (che Zenone imperatore promulgò come testo di un editto imperiale), riuscì ad ottenere che Pietro Mongo abbandonasse il fronte anticalcedoniano e si spalancassero così per lui le porte del patriarcato di Alessandria. Pietro Mongo era stato per anni, sia ufficialmente che da latitante, *leader* degli anticalcedoniani alessandrini, avversario diretto, in lotta per la direzione del patriarcato di Alessandria, del monaco calcedoniano Giovanni Talaia.

Papa Felice III era irremovibile sulla convinzione che Pietro Mongo, anche se aveva receduto dalle posizioni anticalcedoniane, restava un eretico. Quando l'imperatore in persona gli comunicò il riconoscimento a patriarca di Pietro, il papa protestò formalmente e invano si rivolse allo stesso Acacio, che però si chiuse nel più assoluto riserbo, per fargli cambiare idea. Felice III ostinatamente rifiutava di cogliere quanto nel comportamento del Mongo era nel segno di una conciliazione. Non sappiamo quanto influenzato dalla già fortissima personalità dell'allora suo segretario e futuro successore, Gelasio, papa Felice, nella lettera in cui recriminava sulla nomina di Pietro a patriarca, non faceva cenno né all'accettazione da parte di Mongo della formula di fede ortodossa dell'*Enotikon* né al tradimento dello spergiuro Talaia, che, scompaginando gli accordi presi tra gli

[7] H.A. Kelly, *La morte di Satana*, trad. it., Milano 1969.

alessandrini filocalcedoniani e l'imperatore, aveva aperto la strada al 'recupero' di Mongo [8].

La vicenda è esemplare di come il connubio di problemi teologico-politici e di rapporti personali si intrecci e definisca i nemici orientali di Roma quali eretici e strumenti del demonio.

Felice III non demonizza facilmente, chiama in causa il demonio in modo accorto e calibrato, ma non scevro da convenienti valutazioni. Non ha la tendenza a facili, e, nel caso, forse anche diplomaticamente poco opportune, strumentalizzazioni del tema demonologico nelle lettere ufficiali inviate all'imperatore e al patriarca di Costantinopoli in un momento politicamente difficile e che si concluse l'anno successivo con la condanna ufficiale di Acacio. Nonostante questa, e anche se il papa non nasconde la durezza dei toni e la ferma determinazione di giudizio sull'argomento, per tutti i nove anni di pontificato si operò per non inasprire i rapporti con l'Oriente. E infatti non sembra voler estremizzare il problema non solo con i principali protagonisti del contradditorio in atto ma anche con gli altri corrispondenti politici di riferimento sulla questione. In ogni caso, la connessione tra demonologia e politica religiosa e, al contempo, l'estrema cautela diplomatica al proposito sono evidenti nel fatto che tutte le volte che Felice fa riferimento al demonio è solo quando attacca Acacio e Pietro di Alessandria; lo fa solo in documenti destinati a personaggi, o più spesso gruppi di persone, più o meno direttamente coinvolti nella questione, e lo fa sempre dopo la promulgazione dell'editto di condanna ufficiale, emana-

[8] *Epist.* 1 (*Felicis papae ad Zenonem imperatorem*) (a. 483), pp. 222-232; *epist.* 2 (*Felicis papae ad Acacium Constantinopolitanum*), pp. 232-239; *epist.* 4 (*Libellus a Felice papa decreto concilii ad Zenonem imperatorem transmissus*), pp. 240-241. Gli accordi presi tra l'imperatore e il Mongo prevedevano che al calcedoniano Timoteo Salofachiolo succedesse, quale patriarca di Alessandria, un calcedoniano sì, ma preso tra le fila del clero egiziano e che, in ogni caso, mai il Talaia avrebbe aspirato al patriarcato. Questi, invece, morto il Salofachiolo, ne pretese la successione.

to dallo stesso papa nei confronti di Acacio e che è datato al 28 luglio del 484 [9].

La demonizzazione di Acacio e dei suoi alleati non è espressione di una 'vendetta' tempestiva ed immediata, ma interviene a tempo e luogo opportuni. Tra l'anatema lanciato contro il patriarca di Costantinopoli e la sua prima 'demonizzazione' ci sono di mezzo più di un anno di tempo e alcune lettere, né sempre si può giustificare solo su un piano politico la 'mancata tempestività' nello stabilire questo rapporto.

La prima, a tratti implicita, a tratti pesantemente esplicita, connessione tra Acacio, definito più che eretico, quale difensore e protettore dell'eresia eutichiana, e il demonio interviene in un documento che non è il testo di una lettera, ma è un atto ufficiale di un sinodo della Chiesa romana che, come tutti i sinodo di Roma, non esprimeva altro che la personale volontà del papa [10]. Si tratta del resoconto di quanto il sinodo romano del 485 aveva elaborato sulla questione acaciana e delle sue decisioni in materia. Il resoconto sinodale è inviato quale testo di una lettera a presbiteri e archimandriti di Costantinopoli e di Bitinia [11]. Vi si ribadisce la condanna di Acacio e insieme l'allontanamento dalla comunione ecclesiastica dei famigerati sacerdoti Vitale e Miseno, inviati a Costantinopoli presso Acacio e Zenone per un'ambasceria papale in difesa dell'ortodossia e di Calcedonia, e lì protagonisti di uno scandaloso voltafaccia. Proprio in relazione a questi ultimi si pone la connessione più significativa, che non è tanto quella, anche piuttosto scontata, tra eretico e demonio, ma quella che fa di Satana un cancro che imputridisce dal-

[9] Il testo dell'editto corrisponde a *epist.* 7, p. 247.

[10] *Epist.* 11, 3 (*Synodus Romana ad presbyteros et archimandritas Constantinopoli atque in Bytinia constitutos*) (a. 485), p. 254: *...cujus (scil. Eutychianae pestis) Acacius defensor est et patronus, serpens ut cancer Christi membra disperderet...*

[11] *Epist.* 11, pp. 252-257.

l'interno la Chiesa e che, se pure reciso, continua a produrre assassine metastasi [12].

Certamente, si potrebbe anche ipotizzare una correlazione geografico-religiosa, dal momento che il maggior numero di richiami all'opera di Acacio come opera del demonio si ha nelle lettere per le città di Costantinopoli e Bitinia: oltre che nella già citata epistola inviata a presbiteri ed archimandriti, in quella che Felice indirizzò nelle stesse sedi anche ai monaci. Ma la natura del messaggio sembra in quest'ultima tenere conto e ricercare un'immediata recezione da parte dei destinatari perché rinvia decisamente e in modo diretto alla cultura monastica – come è noto fortemente strutturata sui temi del diabolico e in particolare sulla lotta tra il monaco e il suo ineliminabile antagonista, il diavolo – piuttosto che ad una specificità storico-politica della zona geografica. Nella lettera ai monaci il messaggio è diretto ed esplicito nella forma. Il testo si apre, caso unico nelle lettere papali di questo periodo, proprio con una precisa equiparazione di tutta la vicenda di Acacio come opera delle malefiche arti demoniache [13] e l'interpretazione dei fatti relativi ha lo spessore e la precisa consapevolezza teorica del fatto che ci si trovi di fronte alla necessità di una lotta cosmica che l'uomo combatte con strumenti che saranno alla fine vincenti.

Incalzante e crudele, l'azione demoniaca ha una dimensione storica totalizzante [14] in una lettera circolare inviata ai vescovi delle diverse province [15]. Nessuno è indenne dalle malvagità demoniache, ma maggiore preoccupazione è espressa per i rischi

[12] *Epist.* 11, 3 e 5.

[13] *Epist.* 12, 1 (*Felicis papae ad monachos urbis Constantinopolitanae et Bythyniae*) (a. 485), p. 258: *Diabolicae artis astutias frequentius experimur, sed malignitati ejus Deo juvante non cedimus.*

[14] *Epist.* 13, 3 (*Exemplar gestorum, quibus alligatum est praeceptum Felicis papae*) (a. 487-488), p. 261: *...nullus non orbis gemuit, nulla terra nescivit.*

[15] L'intestazione di *epist.* 13 citata (cf. supra) è quella scelta dall'editore, ma la tradizione manoscritta dà altre due *inscriptiones*, con le quali la indica una volta come *constitutio* di Felice, inviata alla provincia d'Africa, e una volta

che di fronte all'astuzia demonica corre il popolo incauto, piuttosto che i sacerdoti. Il piano d'azione del demonio è in questo caso inteso come fondamentalmente dottrinale e ciò dovrebbe salvaguardare in qualche modo chi è all'interno dell'istituzione ecclesiastica [16].

Morto Acacio, la situazione non si risolse nemmeno con i tentativi iperconciliativi del suo successore, Fravita, che tentò di accontentare tutti, senza riuscire naturalmente ad accontentare nessuno, nel breve ma intensissimo periodo di quattro mesi in cui fu patriarca di Costantinopoli: convinse l'imperatore, dietro pressione dei superortodossi monaci Acemeti, a riprendere le trattative con Roma, informò che avrebbe ripreso la comunione con Mongo e che non era disposto a cancellare il nome di Acacio dai dittici, volendone risparmiare la memoria.

In questo contesto, le parole di Felice III sono, rispetto alla questione acaciana, di estremo rigore e severità: la risposta scritta in nome del papa da Gelasio [17], porta l'impronta della personalità gelasiana nella rielaborazione esegetico-letteraria del rapporto eretico-demonio, non una semplice analogia esprime l'equiparazione tra gli scismatici e il demonio; un intero paragrafo è dedicato alle citazioni di passi biblici, vetero e neotestamentari, per dimostrare la necessità della repulsione di Acacio [18]; nulla hanno in comune la luce con le tenebre, né è possibile partecipare alla mensa celeste contemporaneamente con il Signore e con i demoni.

La lettera, che Fravita fece in tempo a ricevere poco prima di morire, dimostra che non si trattava di riconoscimento dell'ortodossia, come aveva sostenuto Fravita stesso, ma dei diritti

come epistola inviata ai vescovi di Sicilia (Thiel, *Monita praevia in Felicis papae epistolas*, in op. cit., pp. 15-16).

[16] *Epist.* 13, 3.

[17] Thiel, *Monita* cit., p. 17.

[18] 1 *Cor.* 10, 21; Jo. 10, 16; *Gen.* 4, 7; Ezech. 22, 26.

primaziali [19]. Sulle questioni di potere, dunque, e non su problemi di definizione teologica si incentrava la determinazione di Felice che ancora una volta insisteva, senza lasciare spazio a discussioni o incertezze, per la cancellazione di Acacio e di Mongo dai dittici. E solo *pro caritatis Ecclesiae reintegratione* il papa accettava che coloro che erano stati ordinati o battezzati da Acacio, naturalmente prima che contro di lui venisse pronunciata la sentenza di anatema, avessero salvaguardata la validità del sacramento, che pure doveva essere considerato illecito.

Della sua fortissima personalità Gelasio, successore di Felice III, improntò la fine del V secolo, con una politica ad ampio raggio che intervenne in quasi tutti i settori della società e della politica, e si espresse con particolare incisività nello scisma acaciano, la questione politicamente più significativa per la storia religiosa di quel periodo e che fu comunque uno dei pilastri della politica gelasiana [20].

Con Gelasio la tematica diabolica diventa centrale in tutte le questioni postesi concretamente alla sua azione politica, tesa ad arginare persistenze pagane e deviazioni cultuali e ideologiche.

Uno dei testi più interessanti per la storia della cultura e dei costumi religiosi a lui contemporanei, è il trattato contro i *Lupercalia,* tradizionale rito del paganesimo classico di cui naturalmente il papa interdice la pratica [21]. Di fronte a questa persistenza di forme di religiosità pagana ancora perseguite dai cristiani,

[19] *Epist.* 14 (*Felicis papae ad Flavitam episcopum Constantinopolitanum*) (a. 490), pp. 266-269.

[20] Epistolario di Gelasio in Thiel, *Epistolae* cit., pp. 287-510; Ph. Jaffé-G. Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum,* I, Lipsiae 1885, pp. 83-95; S. Löwenfeld, *Epistulae Pontificum Romanorum ineditae,* Leipzig 1885, pp. 1-12 (*epist.* XXII).

[21] *Tract.* 6 (*Adversus Andromachum senatorem ceterosque Romanos, qui Lupercalia secundum morem pristinum colenda constituebant*), Thiel, pp. 598-607.

contemporaneamente alla pratica della nuova religione, non solo nelle campagne e nelle zone periferiche dell'ex-impero, entrambe sacche di resistenza ad oltranza di tradizioni e costumi atavici, Gelasio riprende l'usuale equiparazione tra dei pagani e demoni del male.

Allo stesso modo tutto quanto sta al di fuori del cristianesimo è attribuito all'opera del diavolo e, in quanto tale, se ne esorcizza la presenza: opera del diavolo sono gli apocrifi, scritti da Leucio, suo discepolo [22] e i filatteri; gli eresiarchi e i loro discepoli, gli scismatici e quanto tutti questi, autori e seguaci, insegnarono e scrissero è tutto da condannare come opera del diavolo [23].

Pericolosissime le infiltrazioni di alcune pratiche all'interno dello stesso ambiente ecclesiastico: segno di costumi ancora fortemente 'inquinati' dal paganesimo, e non solo tra i laici, esse sono spiegate come frutto dell'inganno demoniaco. Non monaci e clerici autentici sono coloro che praticano stregoneria e consultano oracoli, ma incarnazioni demoniache [24]. Nell'epistola ai vescovi di Lucania, Bruzio e Sicilia [25], Gelasio interdice l'amministrazione delle cose sacre ai sacerdoti che siano anche solo ogni tanto posseduti dal demonio e ne prescrive la rimozione dall'incarico.

L'estrema fermezza di posizioni sullo scisma è una costante invariata dell'atteggiamento di Gelasio, che sulla questione si era pronunciato sin da quando era segretario della cancelleria papale del predecessore e dallo stesso era stato delegato a scrive-

[22] *Epist.* 42, 6 (*Decretalis de recipiendis et non recipiendis libris, qui scriptus est a Gelasio papa cum LXX viris eruditissimis episcopis in sede apostolica urbis Romae*) (a. 495-496), p. 463 e n. 53.

[23] Ibid., pp. 469-471 e note.

[24] *Epist.* 43, 3 (*Sancti Gelasii Romae episcopi exemplar epistolae ad Syriae episcopos missae*) (a. 495-496).

[25] *Epist.* 14, 19 (*Gelasii papae ad universos episcopos per Lucaniam, Brutios et Siciliam constitutos*) (a. 494), p. 373: ... *ut daemoniis similibusque passionibus irretitis ministeria sacrosancta tractare tribuatur.*

re in suo nome anche lettere ufficiali, delle quali abbiamo già visto, nell'epistolario di papa Felice, la rigorosa risposta a Fravita [26]. La determinazione sulla questione acaciana in Gelasio si associa all'affermazione dell'autonomia e del primato di Roma e in lui è più che mai evidente che dietro la *querelle* sull'eliminazione del nome di Acacio dai dittici c'erano le risoluzioni dell'*Enotikon*, meno quelle strettamente teologiche, quali la questione di Cirillo, e molto più quelle di potere, quale quella del canone 28 sul primato di Costantinopoli.

Certamente non è solo per il rigore politico tenuto dal papa sull'argomento se il pensiero di Gelasio risulta, in merito al rapporto diavolo-eresia, molto più complesso di quello di Felice III, che il più delle volte esprimeva una semplice equiparazione, sostenuta da citazioni bibliche, tra l'eretico e il demonio. Gelasio appartiene infatti a quella ristretta schiera di papi-intellettuali e si era già fatto notare sotto il pontificato del predecessore per essere autore di trattati dottrinali e teologici sul pelagianesimo e il monofisismo, il che gli era valso la delega ad estensore delle lettere ufficiali del papa.

Nella prima lettera dell'epistolario, un testo lungo e articolato – anche questo da ascrivere al tempo e all'autorità di Felice [27] – indirizzato ai vescovi orientali che pretendevano di difendere la causa di Acacio, egli prende posizione in merito alla possibilità o meno che la scomunica contro Acacio possa essere revocata ed Acacio stesso possa rientrare nella comunione ecclesiastica.

Ed è estremamente interessante la spiegazione che, in merito al problema della riammissione degli eretici, viene data proprio in ragione del rapporto diavolo-eresia.

[26] *Epist.* 14. Cf. Thiel, *Monita* cit., p. 17.

[27] *Epist.* 1 (*Beati Gelasii ad episcopos Orientales seu Exemplum rationis reddendae beati Gelasii papae de evitanda communione Acacii, missa ad Orientales episcopos*) (a. 488-489); cf. Thiel, *Monita praevia in Gelasii papae epistolas*, in op. cit., pp. 23 sg.

La tesi gelasiana è volta a sostenere l'insolvibilità della sentenza di scomunica nei confronti di Acacio e questo anche se la posizione di Gelasio coincide perfettamente con quella di un contesto culturale in cui ormai da tempo il cristianesimo aveva abbandonato posizioni rigoriste nei confronti di qualunque colpa potesse macchiarsi un cristiano. Gelasio si pronuncia chiaramente per il recupero di tutti i colpevoli, ma solo in caso di ravvedimento, e non vi è contraddizione tra quanto espresso in tal senso e quanto si afferma a proposito di Acacio, della sua colpa e dell'impossibilità di una sua reintegrazione.

La lettera consiste in una minuta confutazione delle argomentazioni sostenute dai vescovi in difesa di Acacio, confutazione tutta incentrata sulla tesi dell'origine demoniaca del male e della colpa e di una reintegrazione nella Chiesa del colpevole solo in caso di ravvedimento.

Di grande interesse politico è il tema della eventuale, possibile revoca della scomunica contro gli eretici – *Unde ergo lapsis remedia sunt provisa?* – e la preliminare precisazione della sede giurisdizionalmente competente a decidere in materia di una loro reintegrazione [28]. Di contro alla tesi degli orientali che sostenevano la causa di Acacio ed esprimevano una posizione decisionistica relativa al fatto che egli poteva considerarsi riammesso alla comunione cattolica, Gelasio riafferma il primato indiscusso della sede romana a giudicare se si siano effettivamente verificate le condizioni perché tale riammissione possa avvenire; e si richiama al ruolo della *prima sedes* e alla procedura stabilita dai canoni apostolici e conciliari per decidere la reintegrazione degli eretici [29].

[28] *Epist.* 1, 26.

[29] *Epist.* 1, 9, p. 291: *Siquidem Ecclesiae regula vetusque traditio nota sit omnibus: ab episcopo enim provinciae suae, id est secundae sedis antistite, eum vel discuti vel recipi convenisset. Qui tamen Alexandrinus antistes, etiamsi pravitate damnata eum recipiendum esse judicaret, non prius hoc faceret, quam ad sedem apostolicam retulisset.* Cf. *can. apost.* 13, 33; *syn. Illyberit.*, c. 53; *conc. Arelat.* 1, c. 16; *conc. Nic.*, c. 5: *De his, qui communione privantur seu ex clero seu ex laico*

Le condizioni poste per la conciliazione con la Chiesa sono quelle previste per i *lapsi*: in caso di resipiscienza è prescritto che conducano in penitenza tutta la vita, che non partecipino in alcun modo alla preghiera dei fedeli né dei catecumeni, e che solo in punto di morte (*in fine*) vengano reintegrati alla comunione dei fedeli[30]. Ma nel caso degli eretici esiste una sorta di aporia per risolvere la quale Gelasio chiama in causa l'origine demoniaca del male.

Se da un lato Gelasio afferma che la sentenza contro Acacio non può essere sciolta (*numquam solvendum*)[31], dall'altro non esclude in linea di principio la revoca della scomunica, ma pone come condizione liberatoria la *curatio totius Ecclesiae*[32]. Quest'ultima è intesa come una possibile realtà di riscatto, come *conditio solutionis*, in virtù della quale si esprime una condizione possibilista in contrasto con il *numquam solvendum* della stessa lettera[33]. Lo stesso atteggiamento Gelasio assume nei confronti della sentenza espressa contro Vitale e Miseno[34].

Della possibilità di revocare o meno la scomunica Gelasio dà ragione in uno dei passi più significativi in rapporto all'azio-

ordine ab episcopis per unamquamque provinciam, sententia regularis obtineat: ut hi, qui abjiciuntur, ab aliis non recipiantur. Cf. Felix papa, *epist.* 14, 3.

[30] *Epist.* 1, 26. Probabile riferimento al canone del sinodo romano del 487, con il quale si deliberava *de episcopis, presbyteris et diaconibus lapsis* (cf. Felix papa, *epist.* 13, 2, p. 263: *usque ad exitus sui diem, in poenitentia, si resipiscunt, jacere conveniet, nec orationi non modo fidelium sed ne catechumenorum quidem omnimodis interesse, quibus communio laica in morte redhibenda est*).

[31] Stessa tesi anche in Felix papa, *epist.* 6, 2; 14, 5 e 15, 4 e in Gelas., *tract.* 4, 6.

[32] *Epist.* 1, 27, p. 302: *...persona enim Acacii sine curatione totius Ecclesiae solvi non potest, per quam sauciata est omnis Ecclesia.*

[33] *Epist.* 1, 35 e 39.

[34] *Epist.* 30, 8-9 (*Exemplar gestorum de absolutione Miseni Flavio Viatore viro clarissimo consule sub III Iduum Majarum in basilicam Beati Petri*) (a. 495) p. 441: *...tamdiu istos fore suspensos, donec auctore Deo et adnisu catholicorum principum vel populi Christiani Alexandrina catholicum sacerdotem recepisset ecclesia.*

ne demoniaca e al suo agire nella storia attraverso le vicende di scissione della Chiesa. Se in 1,27 Gelasio afferma che *persona Acacii solvi non potest,* cioè che Acacio *numquam solvendum esse* dal vincolo dell'anatema, con una formula che pare esprimere una posizione drasticamente ferrea e monolitica, in 1,30 spiega i presupposti teorici della sua complessiva posizione e afferma che la sentenza di condanna non è fatta contro l'uomo Acacio, né mai in alcun caso ciò avviene quando la stessa sentenza è comminata nei confronti di tutti gli altri eretici [35]. Di tutti costoro si punisce il male compiuto e, quindi, nel caso in cui recedano dalla colpa, ciascuno di essi non sarà più la stessa persona contro la quale si era ritenuto opportuno procedere comminando la scomunica. Tolta la colpa resta l'uomo, resta Acacio, e nei confronti dell'uomo non c'è condanna; nel momento in cui un eretico cessa di essere prevaricatore e malfattore decade dalla scomunica perché questa è insolubile solo contro colui che opera il male e non più quando lo stesso recede divenendo in tal caso altra persona rispetto a colui contro cui era stata comminata la scomunica [36]. Ma Acacio continua ad agire in danno alla Chiesa e la sua

[35] Il passo è stato giustamente annotato negli *additamenta* della collezione Adrianea con una semplice spiegazione *Ex epistola beati Pape* (sic) *Gelasii ad orientales de vitanda communione Acacii, ubi datur intelligi esse vinculum insolubile nisi circa illos, qui in errore persistunt.*

[36] *Epist.* 1, 30, pp. 303-304: *Nos non in Acacium ideo sententiam tulimus, quia homo est, quia Acacius dicitur, quemadmodum de quolibet haeretico dici potest; sed propterea, quia sit persona praevaricatrix. Itaque malefactum, quod in ea est, punitur irrogatione sententiae: quae praevaricatio, quod maleficium si recedat, jam non erit illa persona, in quam sententiam insolubilem proferre sum visus. Remanebit enim homo et Acacius, quem non damnat, in quantum homo est et hominis nomine censetur, sed in quantum praevaricator et malefactor est. Si ergo desinat esse praevaricator et malefactor, cui sententia mea insolubilis est, jam in eo haec sententia mea insolubilis, remoto illo cui illata est, locum penitus non habebit: alter enim erit quam ille, cui illata sententia est, dum incipiat non esse quod fuit, vel non hoc esse, cui illata sententia est... Nam quamdiu in hoc manet, cui illata sententia est, vere insolubilis est illa sententia cum eo, cui illata est insolubiter; quum autem hoc non erit, et si in eo non manserit, cum illo maleficio, cui illata insolubilis est, illa sententia sine dubitatione transibit... Quia in Acacio malefi-*

persona non può essere reintegrata se le ferite, da lui procurate alla Chiesa, non vengono prima rimarginate [37]. Nonostante il rigore mantenuto nei confronti della scomunica ad Acacio, è chiaro che in linea di principio non c'è da parte di Gelasio alcuna pregiudiziale negativa alla reintegrazione degli eretici e dei colpevoli in genere.

Siamo lontani dalle posizioni sostenute dalle correnti rigoriste del III secolo che affermavano, a proposito dei *lapsi*, che certi errori portavano alla perdita della grazia, alla separazione da Dio, all'esclusione dalla comunità senza che il peccatore potesse mai riconciliarsi con la Chiesa né che questa potesse reintrodurlo nella società cristiana. Già Ambrogio, Girolamo ed Agostino esprimevano variamente posizioni meno estreme e non credevano all'irreparabilità degli errori. Anche la disciplina canonica, generalmente più rigida e volta soprattutto alle sanzioni, tende ad ammorbidire le posizioni iniziali [38].

cium et praevaricatio accepit illam insolubilem sententiam, non quod homo est, non quod Acacius nuncupatur; remoto ab eo maleficio, erit cum omni vi sua et causa remota sententia.

[37] *Epist.* 1, 27.

[38] Padri della chiesa e testi canonici distinguevano l'esclusione dai sacramenti – con il che si negava al cristiano la vita della grazia – dall'esclusione dalla società ecclesiastica, la *excommunicatio*, sanzione sociale oltre che religiosa. Nel V secolo ad occuparsene sono soprattutto i concili della chiesa irlandese e gallica (*conc. S. Patrizio 1*, cann. 7-11-12-18-21-24-28; *conc. Arel. II*, can. 49; *conc. Angers.* (453), can. 4; *conc. Tour.* (460), cann. 3-6-8-11; *conc. Vannes* (465), cann. 3-5-9 (H. Th. Bruns, *Canones apostolorum et conciliorum saec. IV-VII*, 2 voll., Berlin 1839, II, pp. 136-137-140-141-143-144). Al rigore delle sanzioni era connessa anche la garanzia che esse venissero applicate: in tal senso la normativa garantiva che un vescovo che pronunciava una scomunica potesse anche assicurarsi dell'applicazione della sentenza soprattutto nel caso di eretici, quando esisteva il rischio concreto di spostamenti in altra sede e riassorbimenti in altre comunità (*conc. Chartag.* (348), c. 7; *conc. Elvir.*, c. 53; *conc. Arel.*, c. 16; *conc. Nic.*, c. 5; *conc. Sard.*, c. 13; (Bruns, cit.). Cf. anche la lettera di Alessandro di Alessandria che annuncia la condanna di Ario da parte del concilio di Alessandria del 320 (Socrat., *h.e.* 1, 6). Cf. J. Gaudemet, *L'Egli-*

Gelasio riprende la normativa canonica in un'ottica non punitiva, ma tesa al recupero del peccatore, dove la pena ha un valore terapeutico. Per lui c'è anche una più particolare e precisa spiegazione per cui non era opportuno sostenere posizioni intransigenti in materia di sanzioni morali e religiose; tale spiegazione è strettamente connessa al concreto rischio demonico cui va incontro un cristiano nel caso di un allontanamento drastico e definitivo, non solo contrario alla clemenza, ma anche pericolosamente controindicato perché mette gravemente a repentaglio il destino del colpevole: un regime disciplinare in cui il responsabile di una colpa venisse allontanato dai fratelli e privato di ogni conforto e speranza significava consegnarlo nelle mani del diavolo.

Su un piano storico e sociale la posizione non rigorista nei confronti delle colpe e soprattutto l'atteggiamento di apertura verso la revoca della scomunica si spiegano inevitabilmente con il cambiamento del cristianesimo da religione perseguita a religione di stato, nella quale il rigore della penitenza antica mal si conciliava con la fede meno profonda dei cristiani che avevano scelto il cristianesimo senza dover affrontare grandi difficoltà, non ultimo il rischio estremo della persecuzione; dal punto di vista della politica religiosa, dunque, risultava poco opportuno e controproducente un atteggiamento eccessivamente esigente [39]. Per quanto riguarda l'aspetto speculativo, questo mutato atteggiamento rientra tutto nella teoria demonologica: al peccatore

se dans l'Empire romain (IV^e^-V^e^ siècles), III, Paris 1958, pp. 78 ss., in particolare pp. 82 sgg.

[39] Non solo per quanto riguarda il problema della penitenza, ma anche per quello della reintegrazione, sempre in seguito alla pacificazione costantiniana, la tendenza lassista aveva preso il sopravvento dopo che nel periodo delle persecuzioni lo scontro con gli atteggiamenti più rigorosi era stato causa anche di scismi. La libertà prima e il favore poi di cui godettero i cristiani rendevano più raro il peccato di apostasia anche se restavano altri peccati gravi che ponevano il problema della reintegrazione, della penitenza e della sua relativa durata.

va lasciata aperta la possibilità di rientrare in seno alla Chiesa perché chiudergli le porte è un consegnarlo direttamente al nemico; e anche su un piano morale qualunque reintegrazione è giustificabile, qualunque revoca di scomunica possibile, se, con il presupposto dello sdoppiamento della personalità, non è il colpevole ad aver agito.

C'è, nella teoria gelasiana che giustifica la revoca della scomunica comminata agli eretici e in genere a quanti si sono macchiati di gravi colpe, un richiamo, sia pure non formalmente esplicitato, alla teoria della possessione demonica che esclude il principio di responsabilità rispetto alla colpa commessa.

La soluzione scelta da Gelasio, ad evitare il rischio che il peccatore cada irreversibilmente nelle mani del nemico, prevede che lo scomunicato torni alla condizione di catecumeno in modo da non interrompere il legame con la Chiesa [40]. E, in termini di ricorso contro le sentenze di scomunica, in un testo a lui attribuito, il papa amplia a vantaggio di tutti [41] e in un'ottica conciliante quanto il concilio di Cartagine [42] già aveva previsto, ma solo a favore dei clerici scomunicati; infine il papa si pronuncia contro l'esclusione perpetua ed afferma che la scomunica deve durare il tempo necessario per ottenere il risultato [43].

A tutto ciò però Gelasio aggiunge la necessità del pentimento. Non ci può essere reintegrazione se non c'è un vero allontanamento dalla colpa.

Se, come su un piano di rigorosa interpretazione scientifica non è pensabile diversamente, non esiste una morale staccata dalle concrete ragioni della storia e della politica, che fosse consapevole o no di farlo, Gelasio prospettava una soluzione alla rottura tra chiesa occidentale e orientale, lanciando una facile ancora di salvezza ad Acacio, dandogli la possibilità di reinte-

[40] *Frag.* 49, p. 510.
[41] *Frag.* 37, p. 502.
[42] 13 settembre 401, *Codex eccl. afric.*, c. 79 (Bruns, I, p. 157).
[43] *Epist.* 30, 12 e *tract.* 4, 3.

grarsi, eliminando sul piano personale la responsabilità dello scisma che tutta la chiesa occidentale gli attribuiva. Acacio non raccolse tale possibilità, consegnandosi al solo giudizio divino, l'unico possibile dopo la morte, intervenuta di lì a non molto dopo. Ma con il proprio messaggio, lanciato attraverso l'autorità della cattedra di papa Felice, Gelasio aveva egualmente posto un macigno pesantissimo alla morale occidentale. Il principio agostiniano della grazia e della salvezza, in sintesi del bene operato dall'uomo, come dono divino, si completava con una tesi di ulteriore deresponsabilizzazione umana, e questa sul piano del male. La colpa e la responsabilità umane venivano con ciò spostate all'azione di un demone.

Causa prima di ogni male, il diavolo è il regista dei mali della Chiesa causati anche dall'eresia pelagiana. L'interesse prestato dal papa alla stessa rientra nella storia dell'alterno interesse e dell'oscillante preoccupazione che nei confronti di questa eresia ebbe la Chiesa ufficiale [44]. Gli interventi di Gelasio sono gli ultimi della Chiesa romana che sull'argomento non intervenne più, anche se sull'eresia, ancora agli inizi del VI secolo, più concili della chiesa gallica espressero giudizi di condanna.

Gelasio dedicò al problema una lettera [45] e il V trattato [46]. Nonostante quanto poco più sopra rilevato a proposito della responsabilità-deresponsabilità umana è chiaro che il problema del libero arbitrio costituiva un nodo cruciale per la morale cri-

[44] L'opposizione iniziale alle idee riformistiche dei pelagiani si era infatti inizialmente espressa, anche se solo nella forma di un diffuso disagio, più nei circoli laici che nella Chiesa ufficiale. La prima presa di posizione di quest'ultima arriverà infatti solo nel 411 con l'intervento del diacono milanese Paolino, che protestò contro Celestio, discepolo di Pelagio, appellandosi al vescovo Aurelio di Cartagine. Da allora gli interventi istituzionali sul pelagianesimo si susseguirono ininterrottamente e con autorevolezza risolutiva fino a Leone I, dopo il quale le idee pelagiane, non più sostenute apertamente, continuarono a sopravvivere sotto la superficie e in luoghi diversi.

[45] *Epist.* 6 (*Gelasii papae ad episcopos per Picenum constitutos*) (a. 493), pp. 325-335 = CSEL 35, pp. 357-368.

[46] *Tract.* 5 (*Dicta beatissimi Gelasii papae adversus Pelagianam haeresim*).

stiana ed esso si pose in maniera diretta proprio con il pelagianesimo, eresia ipercorrettiva delle forti 'cadute' della dottrina ortodossa in tema di condizionamenti alla libertà umana.

La questione dei rapporti tra eretico e demonio è ripresa e chiarita alla luce di una citazione scritturaria utilizzata da Gelasio in una lettera ai vescovi del Piceno in cui il papa interviene in merito all'eresia pelagiana [47]. Il tema centrale dell'epistola è la difesa della dottrina del peccato originale contro coloro che ne rilevano l'iniquità prima ancora che l'incongruenza.

La responsabilità umana rispetto alla colpa, pur rinviata nella sua origine prima all'azione demonica, è qui pienamente recuperata in virtù del libero arbitrio per il quale l'uomo era stato libero nella scelta di seguire o meno la tentazione demoniaca. I primi genitori dell'umanità, creati da materia pura e innocente, infatti, solo per un atto della loro libera volontà seguirono il diavolo seduttore, e si macchiarono di immondi desideri per eccesso di superbia. In loro peccò tutto il genere umano che così divenne colpevole e conscio del male che prima non conosceva. Non c'è da stupirsi se questi primi uomini, non generati e creati senza alcuna colpa, si erano resi colpevoli e avevano unito all'opera di Dio l'opera della frode diabolica generando una stirpe già macchiata della loro stessa colpa, per la quale non è possibile parlare di ingiustizia divina, dal momento che nessun reato è ascritto a titolo personale e resta solo la colpa della nascita che viene redenta dal mistero della partecipazione alla vita di Cristo che, solo, consente di pervenire alla vita eterna [48]. L'uomo avrebbe così perso la beatitudine del paradiso perché, passato per colpa della superbia dal bene al male, sarebbe uscito dalla partecipazione alla natura divina per unirsi alle malefatte diaboliche. Senza suffragio divino l'uomo aveva perso il bene della

[47] *Epist.* 6, 3, p. 327: *Sed, ut dictum est, 'diabolica mens inspiratione possessa, in profundum veniens jam malorum, ad remedia nulla consentit'.* (*Prov.* 18, 3).

[48] *Epist.* 6, 5.

felicità di cui per natura era stato dotato: da lì si ebbe l'inizio di tutti i suoi mali. Con il libero arbitrio avrebbe potuto ottenere la felicità, usandolo male cadde nella schiavitù eterna. La scelta operata fu quella di seguire il diavolo, il che gli meritò un'eterna schiavitù [49].

Nel trattato 5 contro l'eresia pelagiana, dei tre punti confutati da Gelasio, interessa al nostro tema il primo, in cui viene respinta la tesi che l'uomo possa pervenire in questa vita ad un totale distacco dai suoi limiti terreni ed eludere i rischi della fragilità umana.

Nonostante Gelasio sembri ignorare la posizione definitiva di Agostino e le sentenze dei concili africani che negano possa esistere un uomo senza peccato, a meno che non si consideri *adjuvante Dei gratia* [50], il papa non è molto distante dalle loro conclusioni [51].

[49] *Epist.* 6, 7.

[50] *De perfect. just.* 7, 12 e 63; *de peccator. merit.* 2, 6. Anche se lo stesso Agostino sembra contraddirsi (*epist.* 157, 4) rispetto alla tesi da lui stesso asserita che effettivamente possano esistere, ma solo con l'aiuto della grazia divina, tali uomini, egli è generalmente orientato a negare la possibilità per l'uomo di raggiungere la perfezione su questa terra senza l'aiuto divino (cf. anche, *contra duas epist. Pelag. ad Bonifatium,* 4, 10, 27: *Illud jam tertium videamus, quod non minus istis omne Christi membrum et totum ejus corpus exhorret, quia contendunt esse in hac vita vel fuisse justos nullum habentes omnino peccatum*). La stessa tesi fu dichiarata anche dai concili africani di Cartagine del 418 (cann. 7, 8 e 9) e di Milevi II (cann. 6-7 e 8).

[51] *Tract.* 5, Thiel, p. 572: *...sed utrum aliqui tales exstiterint, qui usque ad hanc perfectionem vitae praesentis accederent, sicut nusquam evidenter adstruitur, sic nos facile vel firmare vel impugnare non convenit...* Gelasio non dice chi siano coloro alla cui confutazione egli attende. Si tratta comunque di tesi diversa rispetto a quella già confutata da Ilario che aveva scritto ad Agostino (*epist.* 156) a proposito di alcuni cristiani di Siracusa, che affermavano che l'uomo poteva essere senza peccato e che, se voleva, poteva facilmente custodire i *mandata Dei*, tesi che sono parimenti testimoniate come provenienti dalla Sicilia anche in Agostino (*de perfec. just.* 1). Coloro cui fa qui riferimento Gelasio andavano oltre le testimonianze suddette perché affermavano che l'uomo non solo era senza peccato e che in questa vita poteva raggiungere la perfezione, ma

All'origine della tesi confutata e contro di essa Gelasio rimanda alla superbia, *initium omnis peccati*, pericolosa anche là dove genera cose positive [52] e talmente deleteria da minare la stabilità non solo delle creature terrene razionali ma anche delle nature angeliche. Dio aveva infatti creato tutte le cose buone e ciascuna in un suo proprio ordine ma con la possibilità di scegliere. L'orgoglio della propria forza e il desiderio di maggiore potere e prestigio di alcuni di questi esseri razionali avevano sconvolto l'ordine naturale ed offeso la giustizia del Creatore. Ciò li indica come angeli non creati per la perfezione dell'eterna stabilità perché se per questo fossero stati creati non avrebbero potuto compiere un simile errore. Ma non si può dire che in loro ci sia una diversa natura, né perciò può essere scusato quell'angelo che ha peccato di propria volontà come se questa scelta non fosse stata indotta dalla sua libera volontà ma dalla necessità della sua innata condizione. Gli angeli anteposero a se stessi il Creatore e meritarono di guadagnare ed ottenere la sua eternità; i malvagi con un atto di orgoglio scelsero di preferire se stessi piuttosto che colui che li aveva posti in una condizione di tale dignità; smisero così di essere nelle grazie del Creatore quando scelsero con arroganza di non seguire la dritta via, uscirono parimenti dalla condizione di dignità cui erano stati assegnati e dalla partecipazione a Dio, allontanandosi da lui che è eterno caddero nell'errore eterno [53].

La causa del male per la quale l'angelo si allontanò dalla grazia e dalla partecipazione divina non è un peccato del corpo ma

poteva anche essere senza le passioni della fragilità umana ed indenne dalle lusinghe del corpo, e perciò propugnavano l'ἀπάθεια che Agostino asserisce non appartenere a questa vita (*tract.* 5, Thiel, p. 571: *Aestimant igitur quidam, in hac vita posse quemquam hac perfectione consistere, ut nullius prorsus fragilitatis humanae pulsetur affectibus, nec corporeis exagitetur illecebris.* Cf. Aug., *de civ. dei* 14, 9).

[52] *Tract.* 5. Stessa tesi anche in Aug., *de nat. et grat.* 27.

[53] *Tract.* 5, 7. Agostino attribuisce alla stessa causa la caduta degli angeli (*de gen. ad litt.* 11, 14 e 23).

una dissoluzione spirituale. Resosi degenere ed esclusosi per sua stessa scelta dalla sede celeste, questi aveva deciso da sé di sprofondare in un male profondo. Da qui fu impedita ai primi uomini la felicità del paradiso. Per l'uomo una fiducia smodata in se stesso, come di chi non abbia bisogno di colui che l'ha creato, la mancanza di riconoscenza per ciò che ha avuto e della richiesta di aiuto per conservarlo, significano caduta nelle mani insidiose del tentatore.

Non ci pare casuale che nel contesto generale di quanto è andato emergendo dalla nostra analisi Anastasio non abbia stigmatizzato la drammatica frattura tra chiesa d'Oriente e d'Occidente demonizzandone fatti e protagonisti. Il diavolo è citato solo una volta e senza alcuna relazione diretta con lo scisma, ma genericamente come causa di vizi, in particolare dell'invidia.

Anastasio insiste sull'espunzione del nome di Acacio dai dittici ma lascia intendere che la rottura tra chiesa d'Oriente e chiesa d'Occidente non è così profonda. La sua posizione nettamente possibilista nei confronti di una ricomposizione dello scisma acaciano non rendeva opportuno che egli ricorresse a tale proposito all'armamentario ideologico relativo al diavolo e al suo agire nella storia umana.

E proprio in Anastasio l'assenza di citazioni e riferimenti demonologici al proposito consente una significativa lettura interpretativa di questo silenzio. L'uso di correlazioni e riferimenti al demoniaco da parte delle cancellerie papali più che essere strutturato su un comune linguaggio della chiesa occidentale relativo alla questione ereticale ed appartenere, come pure si potrebbe pensare, o ad una scontata identità tra i problemi provocati nella Chiesa dall'eresia e l'agire demonico o ad una consapevole interpretazione teologica, indipendente da qualunque scelta di presa di posizione ufficiale nei confronti dell'eresia, si piegano generalmente ad un uso politico e strumentale. Una lettura, nelle sue molteplici sfumature, prodotta dall'equazione diavolo = eretico non c'è se non dove serve ed è applicata solo là dove è opportuno e necessario.

Non crediamo possibile, per esempio, nel caso di Anastasio, sostenere che egli potesse essere estraneo ad un pensiero cristiano strutturato su una teoresi e una teologia, una antropologia e una cosmologia fortemente caratterizzate dalla presenza del demoniaco. Ma non si posero alle esigenze della sua politica religiosa le occasioni per ricorrere a questo patrimonio culturale né si crearono le condizioni perché fosse opportuno fare riferimento a queste fondamentali coordinate del pensiero cristiano – per cui tutto il male è opera di Satana e dove, nella genesi della creazione, non è possibile supporre Satana senza Dio, ma riesce pure difficile pensare quali esiti la creazione avrebbe potuto avere senza Satana – a partire dal fatto semplice e molto concreto che la tematica demonologica non era in questo caso funzionale alla concreta prassi di governo.

La successione di Anastasio aveva fatto esplodere le tensioni tra i sostenitori della pacificazione con l'Oriente e quanti invece mantenevano una ostinata determinazione a sostenere ad oltranza le ragioni della rottura. Vennero così eletti nello stesso giorno Lorenzo e Simmaco, designati rispettivamente a sostenere le ragioni dell'una e dell'altra fazione. Simmaco, immediatamente dopo che l'intervento di re Teoderico lo legittimò, lasciandolo per circa un anno unico vescovo di Roma e prima che la situazione riesplodesse, nel discorso di apertura al sinodo, da lui stesso convocato nel 499, addebitava i contrasti e la doppia elezione che stavano dissestando la Chiesa all'intervento del diavolo[54]. Il concilio, indetto in conseguenza di un conflitto, che negli anni a venire sarebbe stato foriero di scontri sanguinosi, di cui c'erano già le chiare avvisaglie, era stato chiamato a pronunciarsi su nuove modalità relative all'elezione del vescovo di Roma, volte ad evitare per il futuro le troppo frequenti, deleterie doppie elezioni. Le deliberazioni conclusive prese in mate-

[54] *Epist.* 1, 3 (*Decretum synodale s. Symmachi papae*) (a. 499) = MGH, AA 12, p. 402.

ria di elezioni erano in contrasto con la prassi e la normativa più diffuse: tutti i membri del clero romano venivano esautorati dall'intervenire da quel momento in poi nelle decisioni riguardanti le elezioni del vescovo di Roma e la successione veniva consegnata nelle mani del vescovo in carica, salvo il caso eccezionale di una sua morte prematura che non gli avesse dato il tempo di designare il successore; solo in questo caso doveva intervenire la decisione dell'ordine ecclesiastico che avrebbe scelto a maggioranza. Si trattava di un atto politicamente molto significativo, la cui rottura rispetto alla pratica fino ad allora corrente viene giustificata con la gravità di una situazione di disordine e sconvolgimento in cui, durante l'elezione del papa, si era manifestato il potere malefico del diavolo. Con tale spiegazione il sinodo consegnava alla sola massima carica istituzionale della Chiesa il potere di decidere di una successione che prassi tradizionale, tendenza normativa e coscienza collettiva avevano da sempre delegato all'intera comunità cristiana, anche se in un processo ormai irreversibile ed estremamente differenziato nel quale si tendeva ad assegnare sempre maggior potere decisionale ai laici potenti ed agli ecclesiastici.

Ed esplicito è il pensiero della cancelleria papale sul ruolo del demonio, inteso quale capo delle schiere del male, nei fatti di persecuzione: agli antipodi di una visione dualistica della storia e del mondo, Satana e il male da lui operato sono strumento della volontà di Dio e al suo servizio per mettere alla prova quanti gli sono veramente fedeli, per distinguere evangelicamente il grano dall'oglio[55].

Che le eresie fossero opera del diavolo era opinione diffusa. Né, tra le istituzioni ecclesiastiche, è solo la cancelleria papale a citare in documenti ufficiali il diavolo, chiamato in causa come il principale responsabile di drammatiche vicende di persecuzione politica.

[55] *Epist.* 11, 1 (*Symmachi papae, vel saltem ipsius nomine scripta, ad episcopos Afros*) (a. 507). La lettera fu probabilmente scritta da Ennodio.

I vescovi orientali filocalcedoniani – Macedonio di Costantinopoli, Flaviano di Antiochia ed Elia di Gerusalemme – rimasti fedeli alle posizioni della Chiesa romana e perseguitati dalla chiesa orientale e dal governo bizantino filomonofisita dell'imperatore Anastasio, nella lettera inviata a Simmaco in cui supplicavano il papa perché intervenisse in loro aiuto nella drammatica situazione che li vedeva coinvolti in ragione del loro orientamento politico-religioso, ritenevano il diavolo il principale artefice della persecuzione di cui erano oggetto [56].

Sotto Ormisda avvenne il fatto certamente decisivo per la soluzione dello scisma, e cioè la successione di Anastasio imperatore filomonofisita con l'ortodosso Giustino.

Ma certamente la volontà di pacificazione di Ormisda si era già rivelata sin dagli inizi del suo pontificato quando, ancora sotto Anastasio imperatore, il papa in una lettera a lui indirizzata esponeva in più punti a quali condizioni si era preparato al concilio contro Eutiche e Nestorio; ma soprattutto – con un atteggiamento ben lontano dalla totale indisponibilità dei suoi predecessori – sollecitando l'intervento dell'imperatore gli dava il credito dell'importanza decisiva che anche a lui, quale governatore, spettava nel garantire la tutela e la salvaguardia della pace religiosa dei suoi sudditi e nell'occuparsi dei problemi di una Chiesa travagliata da una deleteria *commixtione* con il diavolo. Ormisda persegue un atteggiamento politicamente conciliativo molto più vicino a realizzare nei fatti quell'ipotesi dell'imperatore braccio armato della Chiesa, dai suoi immediati predecessori troppo spesso solo ampiamente teorizzata nel delineare l'immagine ideale del *christianus princeps*, ma lasciata inevitabilmente cadere tra le spinosità di pessimi rapporti personali prima ancora che politici. Contro i furti del diavolo Ormisda ritiene vincente ed ineliminabile l'alleanza dell'imperatore e del

[56] *Epist.* 12, 2-8 e 10 (*Orientalium episcoporum ad Symmachum*) (a. 512).

pontefice [57]. E contro l'opera di Acacio alleato del serpente chiedeva aiuto ad Anastasio imperatore per ricomporre l'unità della Chiesa [58]. Anastasio papa, dal carattere debole e dagli ambigui comportamenti [59], aveva tradotto la sua volontà di pacificazione con l'Oriente in un atteggiamento di non estremizzazione del pericolo demoniaco connesso allo scisma ed aveva evitato come abbiamo visto pressioni di qualunque tipo fondate sul richiamo al rischio che correva la Chiesa in tal senso, nell'evidente volontà di non acuire una tensione già alta. Ormisda, sulla stessa linea politica di pacificazione, fa invece del diavolo il suo principale 'alleato'. Pare di leggere, per esempio, maggiore determinazione ed una particolare sottolineatura nei riferimenti alla tematica diabolica proprio nelle lettere all'imperatore, del quale sollecitava particolarmente l'aiuto prima ancora che quello dello stesso patriarca. Nonostante ciò i tentativi di riavvicinamento tra papa Ormisda e Anastasio imperatore fallirono.

L'intensa attività di tutto il pontificato di Ormisda attesta una sua forte attenzione nei confronti dello scisma ed una volontà determinata ad interromperlo nella profonda convinzione che le armi vincenti da opporre ai sistemi bellicosi, che costituiscono l'unico strumento conosciuto dal diavolo, sono quelle della pacificazione [60]; e che l'orgoglio, per il quale il diavolo, che ne fu l'inventore, è stato privato del potere angelico, è sempre dannoso alla salvezza [61]. L'intento gli riuscì grazie anche alle mutate

[57] *Epist.* 8 (*Hormisdae papae ad Anastasium imperatorem*) (a. 515).

[58] *Epist.* 27 (*Hormisdae papae ad Anastasium Augustum per Ennodium Ticinensem et Peregrinum Misenatis ecclesiae in Campania episcopos secundae legationis ad Anastasium destinatae munere fungentes trasmissa*) (a. 517).

[59] Anastasio tentò una poco chiara operazione, di nascosto e senza il parere di presbiteri, vescovi e clero, tendente a revocare l'anatema ad Acacio e a far rientrare nella comunità ecclesiale il diacono Tessalonicese Fotino, che con Acacio era rimasto in comunione (cf. *Vita Anastasii, Liber Pontificalis,* ed. Duchesne, Paris 1955-1957, p. 258).

[60] *Epist.* 94, 1 (*Hormisdae papae ad Euphemiam Augustam*) (a. 519).

[61] *Epist.* 9 (*Hormisdae papae ad Caesarium Arelatensem*) (a. 515).

condizioni di governo che avevano eliminato qualunque problema nei rapporti con Costantinopoli. Già con la lettera del 1 agosto 518, con cui il nuovo imperatore notificava al papa il cambiamento di governo ai vertici dell'impero, Costantinopoli dimostrava di operare una reale sterzata politica, che ebbe immediati e concreti riflessi qualche settimana dopo, quando il *magister memoriae* Grato veniva inviato in Italia come ambasciatore imperiale per preparare la riconciliazione con Teoderico e con il papa[62].

I continui richiami al diavolo in relazione a fatti e protagonisti dello scisma acaciano rimandano ad una lettura dei mali del mondo come concreta presenza del diavolo nella storia attraverso gli eretici. In Ormisda, questa visione storica è spesso resa con immagini di icastico ed immediato realismo[63]. Né sempre si parla di personificazione storica del diavolo nelle varie incarnazioni degli eretici, perché talvolta è lo stesso demonio che agisce negli eventi che portano alla divisione e alla discordia delle chiese[64]. Il diavolo nella sua reale corporeità fisica – quasi sempre citato al singolare ma solo di rado chiamato con il nome proprio di Satana – inteso quale capo delle schiere del male e principe degli angeli caduti agisce come interprete, coprotagonista autore o regista di eventi[65]. E il vescovo Giovanni di Costanti-

[62] *Coll. Avell.* 143-146; Caspar, op. cit., II, p. 150.

[63] *Epist.* 50 (*Hormisdae papae ad Justinum Augustum*) (a. 519), p. 842: *...in quantum quotidie antiqui hostis fervescat insania. Epist.* 64 (*Suggestio Germani et Johannis episcoporum, Felicis et Dioscori diaconorum et Blandi presbyteri*); p. 857: *...solus luget humani generis inimicus, vestrae precis expugnatione collisus.*

[64] *Epist.* 75 (*Suggestio Dioscori diaconi ad Hormisdam papam*) (a. 519), p. 869: *...insidiator antiquus suscitavit monachos de Scythia... quorum inquietudo non parvas moras generavit unitati ecclesiarum...*; *epist.* 79, 3-4 (*Hormisdae papae ad Justinum imperatorem*).

[65] *Epist.* 84 (*Hormisdae papae ad Anastasiam*) (a. 519), p. 883: *...ut hujus correctionis exemplum omnes sequantur ecclesiae, ut nihil sibi diabolus remansisse gaudeat, quem in totum pene jam nostra concordia gratulatur exclusum. Epist.* 85 (*Hormisdae papae ad Julianam Aniciam*) (a. 519), p. 884: *...ne aliquod in poste-*

nopoli è il nocchiero che ha portato in salvo la nave travolta da una tempesta scatenata dal diavolo, che simboleggia la chiesa orientale[66].

Queste ultime immagini sono tra le più rilevanti a rendere la concretezza storica delle azioni demoniache quale essa era vista e interpretata dalla massima autorità istituzionale della Chiesa. Il cristianesimo dei primi secoli, con gli apologisti e i padri della Chiesa, si era applicato all'elaborazione di teorie demonologiche che spiegassero la natura dei demoni pagani e il loro rapporto con le entità similari del mondo ebraico e cristiano. La Chiesa istituzionale prestò scarso o nullo interesse ad occuparsi del dibattito teorico, anche se generalmente — là dove è possibile il riscontro — si pone su una linea dottrinale di continuità rispetto al pensiero dei grandi teorizzatori. Ma anche nei casi in cui il diavolo e Satana compaiono poco o nulla nei documenti ufficiali della cancelleria papale, questi sono coinvolti sostanzialmente nella prassi politica molto più di quanto potrebbe sembrare ad un veloce censimento numerico delle loro citazioni.

rum semen hujus mali remaneat, unde posthac sub qualibet occasione inimicus quilibet fidei revirescat. Epist. 94, 1 (*Hormisdae papae ad Euphemiam Augustam*) (a. 519).

[66] *Epist.* 80, 3 (*Hormisdae papae ad Johannem episcopum Constantinopolitanum*) (a. 519).

Sofia Boesch Gajano

IL DEMONIO E I SUOI COMPLICI

> «Naturalmente gli Dei degli Inferi, andandosene in giro in quella notte senza umidità, secca e odorosa come un mezzogiorno, erano soprattutto attratti da quel gruppo di loro simili che se ne stava in cima a un montarozzo del pratone: si erano andati evidentemente a mescolare fra loro, era chiaro, come Spiriti o Geni protettori, divini, ma al tempo stesso umili, soggetti e fedeli come cani».
>
> (Pier Paolo Pasolini, *Petrolio*)

Dai demoni agli dei e dagli dei ai demoni

«Il diavolo o i suoi ministri, i demoni, che furono cacciati dal cielo, vedendo che gli uomini ignari, abbandonando il loro creatore, andavano errando dietro le creature, cominciarono a manifestarsi a costoro in forme diverse e a parlare con loro e ad esigere che questi offrissero loro sacrifici sugli alti monti e nel folto delle selve, e adorassero loro al posto di Dio, dandosi nomi di uomini scellerati, che trascorsero la loro vita in ogni sorta di crimini e scelleratezze». Così, secondo Martino di Braga, ''nascono'' gli dei pagani, come un astuto stratagemma dei demoni che si mascherano assumendo nuove identità. Quella di Giove «mago e incestuoso in sì gravi adulteri da prendersi in moglie sua sorella, che fu chiamata Giunone, e arrivare a corrompere le sue figlie Minerva e Venere, e anche a violare turpemente i nipoti e

tutta la parentela»; o di Marte «istigatore di liti e discordie»; e ancora di Mercurio «astuto artefice di ogni sorta di ruberie e di frode..., dio del guadagno» e di Saturno «che avvezzo a ogni crudeltà divorava perfino i suoi figli appena nati» [1].

L'identificazione degli dei pagani con i demoni non è certamente una novità [2]: Martino tornava su un tema biblico e teologico, ispirandosi in particolare al *De catechizandis rudibus* scritto intorno al 400 da Agostino per rispondere alle esigenze manifestate dal diacono Deogratias in relazione alla sua attività catechetica. L'esposizione agostiniana della storia della salvezza era «nel solco della più autorevole tradizione della chiesa»; eppure l'opera, osserva Manlio Simonetti, «ha avuto un notevole significato storico» e una notevole fortuna, di cui è testimonianza evidente, anche se fortemente rivista sia con semplificazioni che con aggiunte, proprio il testo di Martino di Braga [3]. Se la presenza di un modello tanto forte e impegnativo non impedisce una significativa e originale rielaborazione tematica e argomentativa, che rimanda a un diverso contesto sociale e culturale, lo stesso va detto nei confronti di un altro autore spesso richiamato

[1] Traggo le citazioni da Martino di Braga, *Contro le superstizioni. Catechesi al popolo, De correctione rusticorum*, a c. di M. Naldini, Firenze 1991, pp. 46-51; a questa edizione con traduzione, introduzione e commento rinvio anche per le edizioni e la bibliografia essenziale su Martino.

[2] Per la demonologia nei primi secoli del cristianesimo si può fare riferimento al panorama complessivo proposto da Ch. Pietri, *Saints et démons: l'héritage de l'hagiographie antique*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Spoleto 1989 (Settimane di Studio, XXXVI), pp. 17-90. Interessanti prospettive storico-religiose del problema sono offerte dalle due voci *Demoni* e *Diavolo* dell'*Enciclopedia Einaudi*, IV, Torino 1978, pp. 559-571; 703-725.

[3] Cf. M. Simonetti, «*Longus per divinas scripturas ordo dirigitur*». *Variazioni altomedievali su un tema catechetico agostiniano*, «Romanobarbarica» 6, 1981-82, pp. 311-338. Gli altri testi presi in considerazione dal Simonetti sono la *Vita* di Eligio di Noyon del secolo VIII e lo *Scarapsus* di Pirmino di Reichenau, sul versante delle opere più legate al problema della catechesi, il *De varia saeculi sapientia* di Valerio di Bierzo della seconda metà del secolo VII, destinato a un uditorio monastico o comunque più elevato.

dalla storiografia tra gli antecedenti e/o ispiratori dell'opera di Martino: quel Cesario di Arles (c. 542), i cui sermoni testimoniano le preoccupazioni pastorali di un vescovo consapevole della modesta preparazione culturale del clero e che per noi sono prova delle difficoltà della cristianizzazione sul piano dei temi, dei metodi e degli strumenti, in presenza di destinatari distribuiti lungo una scala socio-culturale diversificata[4].

Il procedimento argomentativo e di conseguenza le finalità specifiche del *De correctione rusticorum* vanno dunque interpretate inserendole nel contesto della realtà iberica della seconda metà del secolo VI – un ambiente sostanzialmente cristianizzato e provvisto di una ormai solida rete ecclesiastica, e nondimeno ben lungi dal dare soddisfazione a chi aveva cura d'anime, come testimoniano le norme dei concili contemporanei – e soprattutto alla luce della complessiva attività pastorale dell'autore, che, originario della Pannonia (fra il 510 e il 520), aveva ricevuto in Oriente un'educazione letteraria, aveva soggiornato in Terrasanta e infine si era insediato per vocazione missionaria in Occidente, nella Galizia dominata dagli Svevi ariani, fondando a Dumio presso Braga un monastero e divenendo vescovo della città nel 556 fino alla morte sopraggiunta nel 579[5].

La sua attività di scrittore si lega strettamente a quella di guida spirituale per la sua comunità monastica e di pastore d'anime. La composizione del *De correctione rusticorum*, da porsi intorno al 573, era stata sollecitata dal vescovo Polemio, desidero-

[4] Césaire d'Arles, *Sermons au peuple*, a c. di M.-J. Delage, Paris 1971, 1978, 1986 (Sources Chrétiennes 175, 243, 330); a questa edizione rinvio anche per la biografia e la bibliografia. I passi relativi alle superstizioni erano stati raccolti da R. Boese, *Superstitiones Arelatenses a Caesario collectae*, Marburg 1909. Non prescindono dai *Sermones* tutti gli storici variamente interessati al tema della cultura folklorica nei suoi rapporti con la cultura ecclesiastica e con la storia sociale tra tardo-antico e alto medioevo: da ultimo cf. M. Forlin Patrucco, *Il quotidiano e le strutture: note sulla vita familiare nell'Alto Medioevo*, «Romanobarbarica» 6, 1981-1982, pp. 128-158.

[5] M. Naldini, *Introduzione* cit., pp. 19-24.

so di avere alcune note «circa l'origine degli idoli e le loro scelleratezze, allo scopo di correggere quella gente di campagna, che ancora legata all'antica superstizione pagana rende onore ai demoni più che a Dio». Ma apprendiamo subito dopo, per ammissione diretta dallo stesso autore, che si tratta probabilmente di una sorta di paganesimo di ritorno: «desideriamo annunziarvi, dice infatti Martino, ...quelle verità di cui o non avete sentito parlare o forse vi siete dimenticati dopo averle udite»[6]. Le campagne si confermano una frontiera difficile da smantellare proprio perché capace di continui aggiustamenti ad opera delle due parti in causa: i missionari, pronti a contentarsi di riti formali come il battesimo senza esiti profondi e duraturi sul piano dell'interiorità della fede e delle modalità dei comportamenti esistenziali; le popolazioni contadine, prive di difese culturali e politiche attive – di cui malgrado tutto potevano essere provvisti almeno in certa misura i dominatori –, ma dotate di una duttilità, fatta di resistenza passiva e di adattamento religioso sfocianti in forme cultuali, che con qualche approssimazione possiamo definire sincretiche[7].

Il vescovo di Braga offre con la sua opera un esempio illuminante delle preoccupazioni pastorali di una gerarchia ecclesiastica in costante difficoltà a imporre modelli di comportamento etico cristiano e pratiche religiose centrate sul rispetto di una sacralità interamente controllata e gestita dall'ordine sacerdotale. E il quadro è certamente complicato dal rapporto tra dimensione scritta della cultura ecclesiastica e dimensione orale della

[6] Op. cit., pp. 42-45.

[7] Alcune ricerche costituiscono punti di riferimento ancora oggi fondamentali: oltre ai saggi di J. le Goff riuniti in *Tempo della Chiesa tempo del mercante*, Torino 1977, vorrei ricordare: A. Giardina, *Banditi e santi: un aspetto del folklore gallico tra tarda antichità e medioevo*, «Athenaeum», n.s. 61, 1983, pp. 374-389; e A. Rousselle, *Croire et guérir*, Paris 1990, cui rinvio per la citazione dei suoi precedenti saggi e in generale per l'ampia bibliografia. Mi permetto inoltre di rinviare per il problema generale al mio saggio *Pratiche e culture religiose*, in *Storia d'Europa*, III, Torino, Einaudi, 1994, pp. 169-216.

pastorale, su cui ha richiamato l'attenzione il volume di Banniard [8]. Ma il quadro non va semplificato nella tradizionale dicotomia tra cultura ecclesiastica e cultura folklorica: anche se Martino, come si è visto, assume letterariamente come destinatari "diretti" del suo discorso gli stessi rustici pagani, l'impalcatura teologica ci riporta al suo primo reale interlocutore, il vescovo Polemio, e dunque, prima che alla cultura contadina da combattere, a una cultura clericale, romana come sostrato di base, diversificata al suo interno e bisognosa di forme di acculturazione semplificata, tale da permettere una facile fruizione e eventualmente un altrettanto facile uso pastorale. Si spiega così la riproposizione di una storia sacra, attraverso il passaggio obbligato del paganesimo classico: la superbia dell'arcangelo, che afferma di essere simile al suo creatore, e viene cacciato insieme a molti angeli unitisi a lui «in questa zona dell'aria sotto il cielo», divenendo così «diavolo tenebroso e orrendo», con la sua compagnia di «angeli ribelli e demoni»; la creazione dell'uomo, posto nel paradiso, e pertanto invidiato dal diavolo e convinto a trasgredire i precetti di Dio; la punizione del diluvio, ma poi ancora la nuova disobbedienza degli uomini che presero ad adorare gli elementi del creato, il sole, la luna, le stelle, il fuoco, l'acqua o le sorgenti, convinti che tutte queste cose non fossero state create da Dio per l'utilità degli uomini, ma fossero esse stesse déi. Questo aveva fatto il gioco del diavolo e dei suoi ministri, che avevano approfittato delle forme idolatriche degli uomini per assumere quelle identità divine pagane sopra ricordate. Ma a questi culti "ufficiali", con templi, statue e sacrifici, se ne aggiungono tanti altri, perché «molti demoni ...se ne stanno da padroni o nel mare o nei fiumi o nelle sorgenti o nelle selve» [9]. La ricostruzione storico-teologica si conclude così con una definitiva saldatura tra storia sacra, paganesimo classico e tradizioni folkloriche, le

[8] M. Banniard, *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident latin*, Paris 1992.

[9] Op. cit., pp. 46 sgg.

quali ultime appaiono legarsi a una sorta di religiosità deviata, ma in certa misura naturale: una saldatura — che peraltro non riesce a nascondere i punti di giuntura — operata proprio attraverso lo strumento del diavolo e dei suoi ministri. Sono loro il passe-partout delle diverse forme della devianza religiosa. È la certezza della loro realtà teologica e fattuale a consentire l'individuazione di un obiettivo preciso e concreto, o meglio un vero "nemico" nella battaglia per la conquista cristiana del tempo e dello spazio, delle anime e dei corpi.

Demoniaca è una scansione del tempo che non corrisponde a quello segnato per sempre da Dio al momento della creazione e impensabile per ogni uomo battezzato non celebrare la domenica come giorno del Signore astenendosi dal lavoro, perché è certo che «i demoni non hanno creato e non possiedono alcun giorno». «Abili invenzioni dei demoni», che si divertono addirittura a «beffare» gli ignoranti, sono pertanto tutte le pratiche atte a sacralizzare momenti o luoghi particolari e a esorcizzare in tal modo i pericoli legati alla natura e alla quotidianità della vita lavorativa: «accendere dei ceretti presso le pietre e presso gli alberi, alle sorgenti e per i trivi, che cos'è se non culto del diavolo? Osservare le divinazioni e gli auspici e i giorni degli idoli, che cos'altro è se non culto del demonio? Osservare la festa di Vulcano e le calende, adornare le mense e appendere rami d'alloro, badare al piede, spargere nel focolare sopra un tronco biade e vino, e mettere del pane nella sorgente, che altro è se non culto del diavolo? Che le donne invochino Minerva sulla loro tela e osservino il giorno di Venere per le nozze e badino al giorno in cui uscire nella strada che altro è se non culto del diavolo? Fare incantesimi sulle erbe per i malefici e invocare con formule magiche i nomi dei demoni, che cos'è se non culto del diavolo?». Lo stesso destino del diavolo e dei demoni, l'eterno fuoco infernale, è pertanto riservato a coloro che sono rimasti senza la fede o che dopo il battesimo tornano agli idoli e a una vita immorale, a coloro che abbandonano il «santo incantesimo» (*incantationem*

sanctam), cioè il segno della croce, per gli incantesimi e carmi diabolici escogitati da maghi e stregoni [10].

Se la semplicità argomentativa, unita alla varietà tematica, poteva rendere l'opera del vescovo di Braga variamente utilizzabile nei secoli successivi, come mostra Simonetti, il riferimento agli dei del paganesimo ufficiale tende a svanire o a sussistere solo in connessione alla denominazione dei giorni della settimana, come prova, ad esempio, la tardiva legislazione ecclesiastica, quale quella approvata dal concilio di Leptines del 743 [11]. Certo l'identificazione degli dei pagani con i demoni cristiani rimane un *topos* della produzione martirologica: questa – inserita attraverso scritture e riscritture nei passionari e leggendari, penetra profondamente nel Medioevo – esalta la fede dell'eroe cristiano, provata sia con le parole nei lunghi interrogatori-dibattiti proprio sulla natura delle divinità, sia con miracoli atti a mostrare l'inanità degli idoli e l'indiscussa superiorità del Dio cristiano, sia infine con la resistenza ai tormenti. Ma l'agiografia che celebra i nuovi santi confessori a partire dalla fine del secolo IV testimonia come diavoli e demoni avessero già assunto una fisionomia sempre meno legata a parametri culturali classici e sempre più interna alle nuove forme di vita religiosa cristiana e alle diversificate funzioni spirituali e pastorali.

Questo è già vero per la *Vita Antonii*, dove la presenza demoniaca è completamente legata alla scelta di vita del santo, nella sua dimensione spirituale – la solitudíne e le tentazioni – e spaziale – luoghi extraurbani, che i demoni considerano di loro

[10] Op. cit., pp. 52 sgg.

[11] G.B. Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XII, Florentiae 1766, col. 375. La difficoltà di misurare la persistenza dei culti pagani antichi ben si coglie anche dal volume di M. Weidemann, *Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours*, Mainz 1982, e viene esplicitamente ribadita da F. Graus, *Hagiographie und Daemonenglauben. Zu Ihren Funktion in der Merowingerzeit*, in *Santi e demoni* cit., pp. 93-120.

spettanza [12] – , e non lo è meno per la *Vita Martini,* pur scritta in una realtà dove la presenza degli dei pagani poteva avere ancora una sua credibilità e dove invece essi sono ridotti a puro travestimento del diavolo «nei suoi tentativi di farsi beffe del santo con mille nocivi artifizi» [13]. Solo uno schermo per demoni ormai tutti interni a una realtà cristiana appaiono i riferimenti al paganesimo ufficiale romano presenti nei *Dialogi* di Gregorio Magno: sia che si tratti del tempio di Apollo, ricettacolo di una turba di demoni complottanti contro la virtù di un vescovo, sia di quel tempio sul monte Cassino, ormai svuotato di ogni significato religioso rispetto ai ben altrimenti significativi boschetti votivi, sia ancora che si tratti di quell'idolo, trovato per caso durante la costruzione del monastero, di cui il diavolo sembra solo approfittare per manifestarsi con un incendio volto a ritardare la santa opera [14].

Un potere declinato al singolare e al plurale

I parametri storico-teologici di Martino di Braga forniscono una credibile gerarchia: un arcangelo e tanti angeli, un diavolo e tanti demoni. Eppure nell'opera affiora una realtà religiosa dove i conti tra l'uno e il molteplice non sempre tornano: se al culto del diavolo sono faticosamente e insistentemente ricondotti tutti i riti dei *rustici,* una pervasiva pluralità di demoni domina la scena. Si tratta di una delle tante testimonianze della

[12] *Vita di Antonio,* a c. di J. Bartelink, in *Vite dei santi,* a c. di Ch. Mohrmann, I, Milano 1974. Per i luoghi considerati di loro "competenza" dai demoni: 8, 1, pp. 24-25.

[13] Sulpicio Severo, *Vita di Martino,* 22, in *Vite dei santi,* a c. di Ch. Mohrmann, IV, Milano 1975, pp. 52-53.

[14] Per i *Dialogi* faccio riferimento all'edizione curata da A. de Vogué, Grégoire le Grand, *Dialogues,* 3 voll., Paris 1978, 1979, 1980 (Sources Chrétiennes 251, 260, 265); i passi ricordati nel testo sono rispettivamente al L. III 7, vol. II, pp. 280-282; L. II 8 e 10, ibid., pp. 168-169 e 172.

complessità del processo di cristianizzazione di una realtà religiosa in cui non c'è solo il pantheon degli dei romani, ma anche tutte le forme del soprannaturale presenti nelle culture delle popolazioni da convertire, appartenessero queste al sostrato preromano — italico o celtico — o al variegato mondo germanico.

«L'insegnamento teologico — dice Giovanni Tabacco — come lasciava indistinto l'orientamento politeistico di ascendenza germanica da quello delle popolazioni indigene dell'Occidente più o meno latinizzato, così indistintamente accomunava alle pratiche cultuali politeistiche, nella condanna e nell'interpretazione demoniaca, le arti magiche, i segni premonitori e i pregiudizi in genere di larga diffusione e di manifesta irrazionalità» [15]. L'irrazionalità peraltro, come ben si evince anche dai molti esempi del pensiero demonologico portati dal Tabacco, non stava tutta dalla parte delle credenze popolari: la presenza di una molteplicità di fenomeni "soprannaturali" e di pratiche volte alla loro gestione, tutte "esterne" alla religione cristiana, cioè non riconducibili a Dio o ai suoi santi, ben lungi dall'essere contestata nella sua realtà effettuale, provoca invece nella cultura cristiana la necessità di una pastorale, capace di imporre il soprannaturale ortodosso, individuando sempre e nettamente il discrimine tra divino e demoniaco. Ma teoria e pratica sono sostenute assai meno da forti e credibili parametri concettuali e ben più dall'autoreferenzialità culturale e istituzionale, insieme autorevole e autoritaria, i cui codici divengono in realtà l'unico vero strumento per giudicare della verità e della falsità dei miracoli e dei santi.

Certo la dimensione teologica individualizzata di Satana permane. Essendo Satana l'antagonista cosmico di Dio, «il continue de combattre Dieu à travers son Église et à travers ses élus que sont les saints. La vie de saint, en ce quelle représente un

[15] G. Tabacco, *Demonologia di età precarolingia e carolingia,* in Idem, *Spiritualità e cultura nel Medioevo,* Napoli 1993, pp. 291-304, cit. da pp. 293-294.

microcosme contemporain de l'histoire du salut prolongée, sera donc un lieu privilégié de ce combat», dice giustamente Marc van Uytfanghe [16]. Il diavolo è sempre l'"avversario antico", ma è capace di rinnovare continuamente le sue astuzie per impadronirsi delle anime: è quello «spirito del male» di cui può sempre cadere preda il fedele, come dice Gregorio Magno nel *Liber Regulae Pastoralis,* quando si allontana dal Padre e cerca la propria gloria [17]. Questa individualità è ben riconoscibile anche in un'opera storiografica come l'*Historia Francorum* di Gregorio di Tours, dove il diavolo è evocato come istigatore dei nemici e persecutori antichi e contemporanei della chiesa, come segno riconoscibile delle antipatie politiche del vescovo, come minaccia incombente per ogni persona religiosa, anche quella che sembra avere fatto la scelta di vita più consolidata [18]. Ma la produzione agiografica, sia essa di grandi autori come quelli appena citati sia quella più modesta e anonima, mostra come i connotati teologici del demoniaco si stemperino nell'uso linguisticamente variegato di diavolo, demonio, demoni, con relativa attribuzione di ogni sorta di forme e funzioni.

[16] M. Van Uytfanghe, *Stylisation biblique et condition humaine dans l'hagiographie mérovingienne (600-750),* Brussel 1987, p. 103.

[17] Grégoire le Grand, *Règle Pastorale,* IV, a c. di B. Judic, Paris 1992 (Sources Chrétiennes 381 e 382), con robusta introduzione e con bibliografia, vol. II, p. 534 sgg. Si veda anche la trad. a c. di G. Cremascoli, *Omelie sui Vangeli, Regola Pastorale* di Gregorio Magno, Torino 1968, p. 632.

[18] Gregorii Episcopi Turonensis *Historiarum Libri X*, a c. di B. Krusch, *M.G.H., Scriptores rerum merovingicarum,* I 1, Hannoverae 1937: si veda, tra i vari esempi possibili, L.V 14, pp. 210-212; L. VII 21-22, pp. 339- 343. Sull'opera storiografica, oltre alle pagine indimenticabili di G. Vinay, *Altomedioevo latino. Conversazioni e no,* Napoli 1978, pp. 37-63, cf. M. Oldoni, *Gregorio di Tours e i "Libri Historiarum": letture e fonti, metodi e ragioni,* «Studi Medievali», 3ª serie, 13, 1972, pp. 563-700 e il volume *Gregorio di Tours,* Todi 1975. Più specificamente per i problemi qui trattati: oltre agli autori citati alla nota 11 (Weidemann e Graus), Banniard, *Viva voce* cit., pp. 254-304, e il mio *Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours,* in *Gregorio di Tours* cit., pp. 29-91.

La dialettica tra singolare e plurale costringe a mettere in campo interpretazioni capaci di legare terminologia, contesto e finalità, perché coinvolge la natura e le funzioni assolte dal demoniaco nella vita materiale e spirituale del singolo fedele e delle società cristiane: il diavolo, il nemico di Dio, assume infatti dimensioni quotidiane che lo rendono una figura assai lontana dalla maestà di Satana e di Lucifero. Il santo rimane un individuo solo, armato della sua fede, della forza della preghiera e dei segni cristiani, in primo luogo quel segno della croce che abbiamo già visto considerato come il "sacro incantamento" in Martino di Braga; di fronte a lui l'avversario si moltiplica, materializzandosi in una molteplicità di esseri spirituali e corporei, umani e animali, capaci di insidiare e danneggiare sia l'anima che il corpo. Se nella *Vita Antonii* sembra di poter ancora distinguere la prima fase di aggressione spirituale del diavolo, in diverse forme, dalla seconda di aggressione fisica da parte di una turba di demoni, che lo picchiano selvaggiamente e spaventano con le loro grida i fedeli che si recano a visitare il santo [19], sembra più difficile – anche se la casistica elaborata da Peter Dinzelbacher rappresenta un ragionevole sforzo di ordinamento tematico [20] – discernere compiti e funzioni di un demoniaco, spirituale e corporeo, variamente presente al singolare e al plurale, nell'agiografia latina altomedioevale.

Il diavolo si presenta a Martino e ai suoi compagni in vesti splendenti, così attraente da provocare una santa ammirazione; ma appare anche in forma bizzarra, come quando entra con grande ruggito nella cella tenendo in mano le corna insanguinate di un bue, l'arma con cui aveva appena pensato bene di uccidere un contadino; e si "moltiplica" entrando in tanti corpi per tormentarli [21]. Così, accanto al demonio presente nella sua accezio-

[19] *Vita di Antonio* cit., in part. 5, p. 15 sgg., e 9, p. 27 sgg.

[20] P. Dinzelbacher, *Der Kampf der Heiligen mit den Daemonen*, in *Santi e demoni* cit., pp. 647-695.

[21] *Vita di Martino* cit., 23, pp. 54-57; 21, pp. 50-51.

ne teologicamente corretta nell'*Historia Francorum*, la stessa opera e ancor più la produzione agiografica di Gregorio di Tours offrono un'ampia esemplificazione di un mondo e di un'umanità tutta pervasa da un demoniaco, capace appunto di coprire ogni manifestazione deviante: sia sul piano morale, religioso, sociale – con particolare riferimento all'etica sessuale –, di esclusiva competenza dei sacerdoti, sia sul piano esistenziale e comportamentale – come nel caso di malattie fisiche e psichiche.

Ma sono ancora una volta i *Dialogi* di Gregorio Magno a presentarsi come testo di straordinaria ricchezza e di incomparabile importanza per il rapporto costante tra narrazione e riflessione. Le storie dei santi sono l'oggetto dell'attenzione del pontefice, ma insieme costituiscono l'occasione, vorrei dire il pretesto per sviluppare il suo discorso sulla santità e più in generale sul soprannaturale cristiano, la sua funzione di mediazione tra la vita e la morte, tra il mondo e l'aldilà [22]. E in questo sviluppo insieme narrativo ed espositivo demonio e demoni hanno una presenza costante e varia, tale da costituire una sorta di osservatorio privilegiato, che consente, come ho già avuto occasione di dire, di «approfondire il significato complessivo dell'opera come momento di sintesi di tradizioni diverse e insieme come momento profondamente innovatore» [23].

La presenza dei demoni aiuta in primo luogo a cogliere la triplice stratificazione della vita dell'uomo, insieme spaziale e cronologica, la vita nel mondo, la "zona intermedia" – tra la

[22] Per la funzione della struttura dialogica mi permetto di rinviare al mio *«Narratio» e «expositio» nei Dialogi di Gregorio Magno*, «Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano» 88, 1979, pp. 1-33. Per l'interpretazione agiografica: Id., *La proposta agiografica dei «Dialogi» di Gregorio Magno*, «Studi Medievali», 3ª serie 21, 1980, pp. 623-664.

[23] S. Boesch Gajano, *Demoni e miracoli nei «Dialogi» di Gregorio Magno*, in *Hagiographie, cultures et sociétés, IVe-XIIe siècles*, Paris 1981, pp. 263-280, cit. da p. 264.

terra e il cielo, tra la realtà e la visione, tra la vita e la morte –, e l'aldilà. Molti demoni popolano la rappresentazione dell'aldilà: demoni incorporei, ma tormentati dal fuoco infernale per mostrare che anche le anime incorporee possono soffrire; demoni di incontestabile fisicità, quando usano tutta la loro forza per tirare giù dal ponte e contendere materialmente agli angeli chi sta attraversandolo per recarsi ai prati del paradiso. Ma i demoni non sono relegati solo all'inferno: corposa e paurosa è la loro presenza anche al momento del passaggio dalla vita alla morte, quando si presentano ai moribondi, in forma di *mauri homines* per portare via il bambino malvagio o come draghi terrificanti, che cercano di inghiottire i peccatori o entrando nella bocca aspirano al moribondo lo spirito vitale, per sottrarre l'anima a un destino celeste, o quando come *teterrimi spiritus* portano fuori dalla chiesa il corpo di un uomo indegno. Bruttezza, nerezza, animalità, puzzo, rumore caratterizzano la presenza demoniaca in un contrasto deciso con lo splendore, il profumo, la soavità dei suoni caratterizzanti quella angelica[24].

La presenza del demonio è costante: pervasiva di tutta la realtà. L'esemplificazione più articolata delle sue funzioni – di insidiatore della mente, di istigatore al peccato e alla trasgressione della norma, di pericolo per il corpo e per l'anima – si trova nel secondo libro, il libro di Benedetto: il demonio rompe la campanella che metteva il santo, isolato nel suo eremo, in contatto con il monaco Romano, che gli portava il cibo; come *nigra avis* simboleggia la tentazione; come *niger puerulus* impedisce a un monaco di stare in orazione; come *antiquus hostis* induce il prete Fiorenzo a tentare di uccidere Benedetto. E le persecuzioni continuano a Montecassino, dove cercano di impedire la costruzione con le apparizioni e i clamori, ma anche con gli atten-

[24] Cf. S. Boesch Gajano, *Demoni* cit., pp. 264-265 e nn. 8-17, p. 273. Per le rappresentazioni dell'inferno si veda ora la bella monografia di J. Baschet, *Les justices de l'au-delà*, Rome 1993.

tati alla vita stessa dei monaci e poi con le tentazioni a trasgredire la regola [25].

Santi e demoni hanno un legame necessario: nel libro terzo il pontefice, alla domanda del suo interlocutore, se i santi uomini sono stati attaccati dalle insidie del demonio e come ne sono scampati, risponde che la palma della vittoria si ottiene solo con la battaglia, e che i santi non sarebbero stati vittoriosi se non avessero combattuto contro il demonio. A esemplificazione di un argomento così serio, troviamo uno di quegli episodi, che una lunga tradizione storiografica definiva come "ingenui", e che sono invece spia della sensibilità – o vera "astuzia"? – pastorale del pontefice: il prete Stefano aveva inavvertitamente chiamato "diavolo" il suo servo ordinandogli di slacciargli i calzari, e il diavolo aveva voluto mostrare di esistere obbedendo lui stesso all'ordine. Se il demonio si allontana su preghiera del prete spaventato, i lacci rimangono slacciati, a testimonianza ben tangibile di una presenza reale. Se il suo potere è tale da insidiare l'uomo nella materialità della sua vita, tanto più pericolosamente può insidiare i suoi pensieri [26]. Anche gli scherzi del demonio servono alla seria causa della fede cristiana.

La causa della fede trionfa nei suoi santi: tra racconti e riflessioni, la loro potenza esce indiscussa. Il soprannaturale cristiano snida il demoniaco ovunque esso si insidi: in chi pecca, in chi pratica la magia, in chi compie riti "superstiziosi" o sacrileghi, in chi professa l'eresia [27]. E il demoniaco è così lo strumento per la costruzione del potere degli "uomini di Dio", siano essi vescovi, abati o monaci: potere sugli uomini e sulle cose, sui corpi e sugli spiriti, potere di controllo sulla natura e sulla società.

Strumento ideologico, come ha ben visto Tabacco, che in

[25] S. Boesch Gajano, *Demoni* cit., p. 266.

[26] Greg., *Dial.* III 20, pp. 350-353.

[27] Oltre a *Demoni* cit., pp. 265 sgg., rinvio a S. Boesch Gajano, *Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche nei "Dialogi" di Gregorio Magno,* «Quaderni Storici» 41, maggio-agosto 1979 (= *Religioni delle classi popolari,* a c. di C. Ginzburg), pp. 398-415.

età precarolingia e carolingia consente di dominare culturalmente l'impatto con le nuove popolazioni non cristiane da sottomettere, emblematicamente riassunto dall'accusa messa da Alcuino in bocca a Willibrord nei confronti del re dei Frisoni accusato di venerare il diavolo stesso [28]. Strumento di potere politico in senso lato e in senso proprio: perché permette ai vescovi della Gallia di combattere contro forme socialmente eversive – gli pseudo santi e pseudo profeti di cui parla con tanta preoccupazione Gregorio di Tours [29] –, perché permette di porre un freno al potere dei vescovi ariani nell'Italia dominata dai Longobardi, e di riaffermare nei confronti delle popolazioni il prestigio di una gerarchia cattolica sostenuta dal favore divino, perché permette di difendere uomini e beni di "competenza" monastica o ecclesiastica, posti cioè sotto la protezione di un santo o delle sue reliquie, infine perché permette il controllo del tempo – anche attraverso la martellante imposizione del rispetto delle festività religiose, spia di un ineliminabile divario tra le esigenze lavorative delle popolazioni rurali e la cultura ecclesiastica – e dello spazio, attraverso la risacralizzazione cristiana di ogni luogo legato alla vita economica e sociale, le strade, i crocicchi, i ponti, i monti, i fiumi.

Il diavolo in corpo

Fortunato, vescovo di Todi, era dotato di un immenso potere contro gli spiriti, tanto che talvolta «cacciava intere legioni di demoni dai corpi posseduti, trionfando con lo zelo di una preghiera perpetua della moltitudine che gli si opponeva». Questo è

[28] *Vita Willibrordi episcopi Traiectensis* auctore Alcuino, in M.G.H., *Script. rer. mer.*, VIII 1, p. 125. Cf. G. Tabacco, *Agiografia e demonologia come strumenti ideologici in età carolingia*, in Id., *Spiritualità* cit., pp. 305-331, in part. pp. 310 sgg.

[29] Cf. S. Boesch Gajano, *Il santo* cit.

l'identikit fornitoci da Gregorio Magno per uno dei santi vescovi italiani. All'enunciazione della *virtus* seguono le prove. Il primo racconto è davvero esemplare. Una nobile matrona della Tuscia aveva una nuora, con la quale intendeva recarsi alla dedicazione dell'oratorio di S. Sebastiano; ma la notte prima della festività, la giovane donna, presa dal desiderio, non riuscì ad astenersi dal rapporto carnale, e, pur con la coscienza della colpa, temendo più il giudizio degli uomini che quello di Dio, si recò all'oratorio; appena entrate le reliquie, lo spirito maligno si impadronì di lei e cominciò a vessarla [30]. Nulla può il primo intervento del sacerdote. Nulla può il rito magico dell'immersione nel fiume, cui la sottopongono i familiari, spinti da amore carnale per la poveretta: ogni sollievo era solo momentaneo e, se uno spirito usciva, subito entrava in lei un'intera legione, costringendo la poveretta ad agitarsi violentemente e a strepitare con urla e clamori. Il rimedio verrà da un prolungato soggiorno presso il vescovo Fortunato, che contro quella schiera di spiriti riuniti in un solo corpo si dedica per giorni e notti alla preghiera fino a rendere la giovane di nuovo «sana e incolume come se il diavolo non avesse mai avuto potere su di lei». Si potrebbe dire che è stata fortunata questa giovane nuora di nobildonna se si confronta il suo destino a quello della povera donna di cui ci parla Gregorio di Tours, che proprio in conseguenza di una notte d'amore proibita perché festiva, aveva generato un figlio tutto rattrappito, quasi un mostro, portato in giro per chiedere l'elemosina e infine guarito dalla *virtus* di Martino [31].

Ma torniamo al racconto di Gregorio Magno e al perché della sua esemplarità: per il giudizio sulla magia nei suoi rapporti ambigui con il diabolico – dato che non solo non guarisce, ma provoca anzi una più violenta vessazione – e per la sanzione – una delle tante per la verità – della sua inferiorità rispetto alla *virtus* del santo; per il rapporto tra peccato e possessione diaboli-

[30] *Dialogi* I 10, ed. cit., II, pp. 92-96.
[31] *De virtutibus sancti Martini* cit., II 24, p. 167.

ca; per le forme della possessione, vera conquista da parte dei demoni del corpo, cui essi impongono comportamenti anomali e dunque paurosi, dai movimenti scomposti alle urla; infine per il rapporto privilegiato tra donna e demonio. Per tutti questi temi si potrebbero moltiplicare gli esempi e le combinazioni. Mi limito per ora — sempre all'interno dei *Dialogi* — alle molteplici descrizioni del rapporto demoni-corpi. I Longobardi usano violenza contro i monaci rifugiatisi al loro arrivo nell'oratorio dov'è il sepolcro del loro santo abate Equizio, ma all'invocazione del suo nome si divincolano in terra in una prolungata "vessazione" affinché nessuno di loro osi più violare quel luogo sacro [32]. Il demonio si impossessa del corpo del figlio di un uomo che, su istigazione diabolica, ha osato dubitare della santità del vescovo Fortunato, e lo getta nel fuoco dove muore [33]. Il custode della chiesa di Spoleto, vedendo il santo eremita Isaac per tre giorni e tre notti in preghiera, pieno di superbia osa schiaffeggiarlo con l'accusa di simulazione: ma l'*ultor spiritus* entra in lui e lo fa cadere ai suoi piedi, urlando ripetutamente attraverso la sua bocca: «Isaac mi caccia», mostrando così di conoscere il nome di quel pellegrino ignoto a tutti. E Isaac prova infatti il suo potere, cacciando lo spirito maligno dal corpo del posseduto [34]. Un contadino viene improvvisamente "preso" dallo spirito maligno, e comincia a essere tormentato e a emanare strida e ululati animaleschi.

I segni dell'"invasione" demoniaca sono dunque strettamente legati al corpo, di cui il posseduto perde totalmente il controllo [35]: la scompostezza dei gesti, il divincolamento disordinato a terra, segue una logica, è cioè "guidata" dal demonio, che può portarlo alla morte, proprio perché il corpo è gestito perver-

[32] *Dialogi* I 4, ed. cit., II, pp. 38-39.

[33] Ibid., I 10, pp. 60-62.

[34] Ibid., III 14, ed. cit., pp. 302-305.

[35] Per le "ragioni" dei gesti: J.-Cl. Schmitt, *Il gesto nel Medioevo*, Roma-Bari 1990.

samente fino a provocarne la distruzione. E l'uso anomalo degli organi vocali aggiunge al terrore della vista del corpo scatenato la paura delle urla bestiali. Prima di individuare in questo i sintomi possibili di malattie psico-fisiche, è opportuno sottolineare la dimensione sociale delle forme della possessione diabolica. Questa deve rendere visibile la colpa morale rompendo le norme che regolano il funzionamento sociale del corpo: una motorietà legata al corpo eretto e non animalescamente divincolantesi a terra, una emissione regolata della voce, fatta di parole e suoni moderati, e non di urla assordanti e di strepiti anch'essi propri degli animali. La scompostezza si collega all'imbestiamento.

La percezione sociale di un'anomalia paurosa, che va oltre il semplice dato medico, si lega tuttavia alla percezione culturale del duplice collegamento della possessione con la malattia spirituale — il peccato — e con la malattia fisica [36]. L'intervento della *virtus* taumaturgica ripristina lo stato di salute, l'incolumità, la sanità, nel caso sopra ricordato della donna guarita dal vescovo Fortunato; il chierico vessato dal demonio si reca presso le tombe dei martiri e poi da Benedetto per "guarire": e, a conferma dell'ambivalenza della possessione, riceve dal santo che lo ha risanato anche due raccomandazioni: non mangiare carne e non farsi consacrare sacerdote. Se la prima raccomandazione è eco probabile di prescrizioni dietetiche per gli ammalati mentali, di cui vi è traccia ad esempio in Ippocrate [37], la seconda si lega a una tradizione che giunge alla codificazione canonistica di Graziano: la proibizione dell'ordinazione sacerdotale per epilettici e posseduti si trova ad esempio in una lettera di Gelasio, in cui si stabilisce esplicitamente il nesso tra possessione e malattia mentale; si trova, connesso talvolta al rapporto tra "energumeni" e

[36] A. Rousselle, *Croire* cit., passim.

[37] Si veda ad esempio Ippocrate, *De regimine* 35, ed. E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, VI, Paris 1849, p. 523, dove parla dell'uso della carne come possibile causa di stati di semifollia. Per qualche ulteriore indicazione a un problema che richiede tuttavia maggiori indagini, rinvio al mio *Demoni e miracoli* cit., p. 258 e n. 51 a p. 276.

sacramenti, nelle norme del primo concilio di Orange del 441, del secondo concilio di Arles del 452, dell'undicesimo concilio di Toledo del 675, i cui canoni saranno ripresi nel Decreto di Burcardo e in quello di Ivo di Chartres [38].

Che gli "energumeni" siano socialmente paurosi e religiosamente "indemoniati" lo dice senza esitazioni Cesario di Arles, quando, rivolgendosi una domenica durante la messa ai fedeli impauriti dalla presenza di uno di questi uomini, conferma come sia difficile non spaventarsi di un uomo così vessato dal demonio; nello stesso tempo ne trae pretesto per dire quanto più del demonio nel corpo altrui bisognerebbe temere di coltivarlo attraverso le cattive azioni nel proprio cuore. Se in Cesario sembra di poter vedere una separazione netta «tra chi ha il diavolo nel suo corpo, senza relazione esplicita a una colpa e chi può avere il diavolo nello spirito in relazione al peccato», tra chi è «emarginato dalla malattia e forse ancora prima dalla condizione sociale» e il pubblico della predica, i fruitori dell'insegnamento cristiano, nel complesso dei *Dialogi* il discorso presenta una più duttile articolazione della funzione del demonio in relazione alla fede e al peccato, all'anima e al corpo. Tuttavia anche il pontefice non manca di raccontarci "indemoniamenti" senza espliciti riferimenti a una colpa. Esso può colpire all'improvviso, ma nella molteplicità di casi presentati acquista anche caratteri di "endemicità", proprio negli strati inferiori della popolazione: senza colpa appare colpito il contadino poi liberato dalla monaca nell'episodio sopra ricordato; senza colpa il *parvulus puer* guarito da Eleuterio; senza colpa l'ossesso guarito dalla dalmatica di Pascasio; senza colpa i demoniaci liberati presso le tombe dei martiri e dei santi [39].

Ammalato fisico più che morale appare anche quel Desiderio, un "energumeno" proveniente dall'Alvernia, che passa una notte nella cella in cui era morto San Martino torcendosi come

[38] Ibid. e nota 52 a pp. 276-277.
[39] Cf. S. Boesch Gajano, *Demoni* cit.

una baccante; al mattino grida che il santo sta giungendo e subito vomita un qualcosa di purulento misto a sangue, e così, cacciato il demone, è liberato (*purgatus*). Gregorio di Tours, cui dobbiamo il racconto, uno dei tanti miracoli della sua preziosa raccolta, non si turba affatto di fronte a una descrizione così violentemente fisica della liberazione dal demonio [40]. E del resto quanti sono i demoni più o meno volgarmente vomitati ad opera dei santi celebrati dall'iconografia!

Tanti e tanti gli indemoniati – chiamati con varie denominazioni, che sono state oggetto di diagnosi mediche [41] – tra i fruitori della *virtus* dei santi: i miracoli di San Giuliano e di San Martino raccolti dal vescovo di Tours costituiscono un'inesauribile miniera di casi e delle possibili combinazioni in cui si trova "coinvolta" la possessione. I demoni "lunatici" affliggono un certo Landolfo di Vienne con i sintomi dell'epilessia, il mal caduco, come dicono i rustici, e portano i loro attacchi fino alla soglia dell'atrio della basilica di S. Martino, finché il santo stesso appare per proclamare la guarigione. Ma se la fede aveva guarito il povero Landolfo, la gola lo perde di nuovo: il vino da cui si era astenuto porta una paralisi a un fisico evidentemente rimasto debilitato, così da rendere necessario un nuovo intervento taumaturgico, "contrattato", questa volta, con una vita decisamente diversa segnata dalla sobrietà e perfino dalla tonsura [42]! Dai "demoni meridiani" viene attaccata una donna, che tornata dai campi cade a terra senza più la parola; i suoi parenti ricorrono a *ligamina herbarum* e a *incantationum verba;* ma solo l'olio del sepolcro sarà in grado di guarirla, sciogliendo quei legamenti fatti dagli stolti [43].

Tutti i corpi animati possono attirare i demoni e possono da loro essere usati per tentare o per gettare il panico. L'irre-

[40] *De virtutibus s. Martini* II 20, p. 166.

[41] A. Rousselle, *Croire* cit.

[42] *De virtutibus s. Martini* II 18, p. 165.

[43] *De virtutibus s. Martini* IV 37, p. 209.

quietezza degli animali è già di per se stessa elemento di ansia e paura costante per gli uomini; miracolosa di conseguenza la mansuetudine improvvisamente acquistata dagli animali offerti alla basilica di San Giuliano di Brioude, testimonianza del potere trasmesso dalle reliquie a tutto il luogo sacro: ivi si calmano gli irrequieti vitelli, i recalcitranti cavalli, i grugnenti maiali e perfino i furiosi tori, che divengono mansueti come agnelli [44]. Questa paura poteva ben essere sfruttata dal diavolo. «Non basta parlare degli uomini, aveva detto infatti a questo proposito Girolamo nella *Vita di Ilarione;* anche i bruti animali venivano trascinati ogni giorno da lui in preda al furore; per esempio un cammello di enorme grandezza, che aveva già schiacciato molte persone, fu condotto un giorno da trenta e più uomini, che tra alte grida lo trattenevano tendendo solidissime funi. Gli occhi erano iniettati di sangue, aveva la schiuma alla bocca, la lingua si muoveva turgida, e aldilà di tutto quello che incuteva timore risuonava un immane ruggito. Ebbene il vecchio ordinò che la bestia fosse lasciata andare. Ma subito sia quelli che l'avevano condotta sia quelli che erano con il vecchio si dettero alla fuga in opposte direzioni, dal primo all'ultimo. Allora Ilarione da solo si fece incontro alla bestia e in lingua sira disse: "A me non fai paura, diavolo, con un corpo così grosso! In una volpacchiotta o in un cammello tu sei sempre lo stesso". E così dicendo stava fermo con la mano tesa. Su di lui piombò la bestia, furente e come per sbranarlo; ma immediatamente crollò e piegò la testa sino a toccare la terra; tutti i presenti si meravigliavano di una così grande mansuetudine, e così improvvisa, dopo tanta ferocia. Ma il vecchio spiegava che, pur di fare del male agli uomini, il diavolo entrava anche in animali addomesticati; egli ardeva di tanto odio contro gli uomini che voleva far perire non solamente loro, ma anche le loro cose». Così, commentava infine Ilarione, il diavolo aveva sterminato il bestiame di Giobbe (Iob 1, 10); ed era-

[44] Gregorii Turonensis *Liber de virtutibus Sancti Iuliani* 31, ed. cit., p. 127.

no stati gli stessi demoni nel racconto del Vangelo di Marco (5, 13) a chiedere e ottenere da Gesù, che, se li faceva uscire dall'uomo posseduto, li facesse entrare nel branco di porci, condotti poi a corsa sfrenata ad annegare nel mare [45].

Il riferimento a Giobbe serve anche a Gregorio Magno per commentare l'episodio della monaca che caccia il demonio dal corpo del contadino, ma contratta con lui dove inviarlo: la scelta cade su un porco, cui la possessione risulta fatale [46]: nessun potere ha sull'uomo lo spirito maligno se ha dovuto chiedere il permesso da Dio perfino per entrare in un porco. Gli esseri umani e animali non sono solo oggetto passivo dell'astuzia o della violenza demoniaca: vi sono scelte e privilegiamenti. Gregorio ci propone nei *Moralia* la spiegazione delle tre figure del diavolo, come *animal quadrupes per actionis immundae fatuitatem; draco per nocendi malitiam; avis per elationem* [47]. E i suoi *Dialogi* sono popolati di animali "demoniaci", e tuttavia quasi domestici: una *nigra avis* a simboleggiare per Benedetto la tentazione della carne; poi tanti serpenti, ma talvolta solo serpentelli, che hanno il compito di intimorire piccoli peccatori e piccoli trasgressori di norme monastiche, e che appaiono più che come incarnazione del peccato, come docili strumenti della volontà dei santi. Alcuni sono addirittura lo strumento per proteggere dai ladri lo spazio monastico: come un fedele e obbediente cane da guardia. È un gioco ambivalente tra attrazione e repulsione.

Complicità

I demoni hanno bisogno di assicurarsi dei rifugi: quei luo-

[45] *Vita di Ilarione* 14, ed. cit., pp. 104-107.
[46] *Dialogi* III 21, ed. cit., pp. 352-356.
[47] *Moralia in Iob* 33, 15, 30, PL 76, coll. 691-693.

ghi solitari, "sconvolti" dalla presenza dei santi[48]. Ma hanno anche bisogno di compagnia, di una compagnia stretta e intima, fino appunto ad "incarnarsi": per attrazione e complicità. E le nostre fonti insistono sulle "amicizie particolari" dei demoni, quelle con i nemici di Dio e della Chiesa: i pagani e gli eretici, come si è già detto, ma anche gli ebrei, il "nemico" costitutivo della stessa identità cristiana[49] e dunque di più persistente e lunga durata[50]. Ebreo-demonio è una coppia ben riconoscibile nella letteratura cristiana, soprattutto nei secoli successivi, come mostra il libro di Trachtenberg[51]. Si tratta, nel caso degli ebrei, di un terreno che vede una bruciante sconfitta del cristianesimo, per la persistente loro "inconvertibilità", di cui si deve elaborare una spiegazione ancora una volta interna all'universo storico-teologico della religione dominante: sarà appunto quella della loro "durezza di cuore e di mente" e in definitiva della loro complicità con il nemico per eccellenza della fede, e poi della loro "diabolicità".

Non sempre però la complicità emerge in modo lineare: l'episodio dell'ebreo che viene a conoscenza delle tentazioni del

[48] Cf. A.M. Orselli, *Santi e città. Santi e demoni urbani tra tardoantico e medioevo*, in *Santi e demoni* cit., pp. 783-830.

[49] M. Simon, *«Verus Israel». Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, Paris 1964; P.C. Bori, *Il vitello d'oro. Le radici della controversia antigiudaica*, Torino 1983. In generale sulla storia degli ebrei: A. Foa, *Ebrei in Europa*, Roma-Bari 1992, con una ricca messa a punto storiografica e relativa bibliografia.

[50] Per la creazione, la persistenza e l'evoluzione degli stereotipi rinvio alle osservazioni fatte in: S. Boesch Gajano, *Identità ebraica e stereotipi cristiani. Riflessioni sull'alto medioevo*, in *Ebrei e cristiani nell'Italia medioevale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*, Atti del VI Congresso internazionale dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo, Roma 1988, pp. 45-61; Ead., *Presenze ebraiche nell'Italia medievale. Identità stereotipi, intrecci*, in *La storia degli Ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, Bologna 1989, pp. 13-18.

[51] J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews. The Medieval Conception of the Jews and its Relation to Modern Antisemitism*, New Haven 1943.

vescovo, sopra ricordato, rinvia a un intreccio più complesso. L'ebreo dei *Dialogi* capita "per caso" nell'antico tempio diroccato, abitazione prediletta dei demoni, e "per caso" ascolta il loro complotto contro la virtù del santo vescovo; eppure entra con loro in un rapporto quasi amichevole, e non viene cacciato né perseguitato o ucciso. Ma l'ebreo, al corrente delle malvage intenzioni, si potrebbe dire per sua natura predestinato a questo rapporto privilegiato con il demoniaco, diviene però complice di Dio, rivelando al vescovo quanto ha saputo e costringendolo a confessare proprio a lui, ebreo, la sua colpa. Si tratta, come si vede, di un gioco di sponda, in cui simpatie e antipatie si intrecciano e in certa misura si confondono.

Una lunga, ininterrotta tradizione fa della donna la complice per eccellenza del demonio. Non è certo il caso di tornare qui sul problema teologico posto dal Genesi, sulla storia dell'esegesi o su quello generalmente culturale e sociale. Più utile in questo contesto qualche esempio delle forme e delle ambivalenze di questo rapporto "privilegiato".

Donna e peccato sessuale sembrano un binomio inscindibile. Se la proibizione per il lavoro festivo riguarda ogni fedele e la punizione colpisce senza riguardo al sesso, il peccato del rapporto sessuale in giorni proibiti perché festivi sembra riguardare solo le donne. Sono loro che non resistono alla tentazione e sono loro a essere punite, anche crudelmente, come mostrano i racconti agiografici già ricordati: sia nel caso della giovane guarita dal vescovo Fortunato dei *Dialogi,* sia in quello della donna che concepisce il figlio deforme narrato da Gregorio di Tours. Eppure alla rigidezza normativa si accompagna talvolta una certa affettuosa comprensione. Durante il soggiorno presso il vescovo sembra quasi che la giovane donna, affidata alle sue cure esorcistiche, trovi finalmente requie dopo gli sconvolgimenti cui era stata sottoposta dai parenti per ottenere la guarigione, e di conseguenza la reintegrazione nella salute fisica e nella società. E la donna che aveva concepito un mostro, nel racconto di Gregorio di Tours, non solo non aveva osato ucciderlo, ma, «com'è uso delle madri, lo aveva nutrito come fosse un bambino sano».

Certo le fattezze e gli abiti femminili piacciono indiscutibilmente al demonio: il povero vescovo Eparchio, entrato in chiesa per pregare, la trova piena di demoni, il loro principe seduto proprio sulla cattedra vescovile *in modum ornatae mulieris.* «Esecranda meretrice» l'apostrofa il vescovo, orripilato che il demonio abbia osato «inquinare» con le sue fetide «polluzioni» perfino quel seggio consacrato da Dio, ma ottiene solo che il demonio, offeso per l'epiteto di meretrice, prometta di vendicarsi di lui attraverso lo scatenamento del desiderio sessuale [52]. L'ornamento muliebre accentua la natura tentatrice della donna: attraente per i demoni, perché attraente per gli uomini, che se ne difendono, rigettandola, in questo caso come in molti altri casi, attraverso l'identificazione con la figura più degradata di chi, facendo commercio del proprio corpo, condisce col denaro un comportamento sessuale disordinato.

L'attrazione sessuale diventa sistematicamente tentazione. E il desiderio erotico scuote anche la virtù dei santi, variamente adombrato sotto presenze animalesche ributtanti: la narrazione diviene così sempre in certa misura un *exemplum* [53] con una funzione esplicita di deterrente psicologico prima ancora che morale o spirituale. Talvolta, inaspettatamente e solo per breve momento, può assumere una dimensione finalmente umanizzata e realistica: è il caso di quel Vittorino, che in coppia con il fratello Severino, è oggetto di una leggenda tardiva, scarsamente connotata dal punto di vista storico, e nondimeno carica di molti significati religiosi e di molti messaggi spirituali e istituzionali. La scelta eremitica è pericolosa, è il messaggio dell'agiografo, perché l'uomo da solo non sa resistere. Soprattutto quando chi si presenta alla sua caverna è una donna sola, intimorita

[52] Gregorii Turonensis *Historiarum Libri* II 21, ed. cit., p. 67.

[53] L'uso del termine è improprio, pensando alla specificità della struttura narrativa: cf. C. Brémond-J. Le Goff-J. Cl. Schmitt, *Exemplum,* Tournhout 1982 (Typologie des sources du Moyen Age, 40). Ma di *pre-exemplum* aveva parlato J. Le Goff, *«Vita» et «pre-exemplum» dans le 2e livre des «Dialogues» de Grégoire le Grand,* in *Hagiographie* cit., pp. 105-120.

dall'oscurità e dai pericoli della natura selvaggia, invocante solo un riparo per la notte. Ma proprio la notte è fatale: nella piccola grotta le movenze di quel corpo femminile su cui il biografo indugia con evidente compiacimento, diventano davvero irresistibili – fino a che il piede tocca, anzi colpisce e infiamma *vulnere noxio* l'eremita, fino alle estreme conseguenze, quando l'uomo spossato si abbandona a terra. Questa volta il demonio può essere soddisfatto – e può addirittura assumere, per colmo d'ironia, il ruolo del moralizzatore –, come probabilmente lo fu per un attimo anche il santo peccatore, prima che il rimorso cominciasse a torturarlo a tal punto da decidere di incatenarsi a un albero fino a che il Signore lo liberasse, manifestando così il suo perdono [54]. Il rapporto donna-demonio può articolarsi, come si vede, in forme meno scontate: attraverso la descrizione di attrazioni e desideri e tentazioni può talvolta trasparire anche qualche traccia di umana simpatia. Forse una condiscendenza subito repressa?

Pur con tutto il condimento di condanne morali, l'episodio delle sette fanciulle nude inviate dal malvagio prete Fiorenzo per indurre in tentazione Benedetto e i suoi monaci, ci rimanda un'impressione di levità e grazia, quale doveva essere quella che accompagnava i riti di fertilità, come quello qui forse adombrato [55]. Festosa e innocente la loro danza (*sibi invicem manus tenentes et diutius ludentes*), ma, ahimé, gli uomini ne traggono alimento per la loro libidine.

Demoni, animali, donne, uomini: nemici e amici, attratti e respinti, paurosi avversari e docili strumenti. Mentre riflettevo sulle complicità del demonio, mi sono imbattuta nello sconvolgente appunto 55 di *Petrolio* e ho pensato che niente poteva meglio suggellare questo mio testo del sentimento provato dai demoni per quei giovani sul "pratone della Casilina": «Pietro aveva evocato a Carlo i suoi Penati, i suoi piccoli Lari fatti di polve-

[54] *Vita Severini et Victorini*, in *Acta Sanctorum*, *Jan.* I, pp. 500-502.
[55] Op. cit., II 8, pp. 162-163. Cf. S. Boesch Gajano, *Dislivelli* cit.

re, legno secco, poche masserizie, un lettino o una brandina preparato magari in cucina o nell'ingresso. Ma insieme a questi Dei, quasi in sacra combutta per quella nottata, si sentiva anche la presenza di Dei sotterranei, di Demoni: era chiaro; quella notte così profondamente penetrata dall'odore dell'erba secca e del finocchio, così radicata a una luce lunare che pareva inesauribile, caduta lì dal cielo per fondarvi una notte estiva e eterna, era demoniaca: ma non si trattava affatto di demoni appartenenti a un Inferno dove si scontano condanne, ma semplicemente appartenenti agli Inferi, là dove si finisce tutti. Insomma, poveri Dei, che se ne andavano in giro lasciando dietro a sé il loro odore di cani astuti e rozzi, sinistri e cameratеschi, usciti dai loro simulacri di tufo, oppure di legno divorato dal sole e dalla pioggia, rendendo funebre l'intero mondo notturno, e il cosmo. Senza però né lutto né dolore: poiché nell'essere funebre consisteva l'odorosa, silente, bianca, e perdutamente quieta e felice, forma della città notturna, dei prati, del cielo. Naturalmente gli Dei degli Inferi, andandosene in giro in quella notte senza umidità, secca e odorosa come un mezzogiorno, erano soprattutto attratti da quel gruppo di loro simili che se ne stavano in cima a un montarozzo del pratone: si erano andati evidentemente a mescolare fra loro, era chiaro, come Spiriti o Geni protettori, divini, ma al tempo stesso umili, soggetti e fedeli come cani» (Pier Paolo Pasolini, *Petrolio,* Torino 1992, pp. 228-229).

Enrico V. Maltese

«NATURA DAEMONUM... HABET CORPUS ET VERSATUR CIRCA CORPORA»: UNA LEZIONE DI DEMONOLOGIA DAL MEDIOEVO GRECO

«[...] ad rem ipsam redeamus, quae est utrum daemones [...] sint, necne. Qui vero daemones esse crediderunt, trifariam divisi sunt. Alii enim immortales, et omnes malos esse putant ac imbecilles, ut Psellus: qui cum esset Christianus, Christianorum opinioni, necnon experimentis multum adhaeret. Alii mortales, aliosque bonos, alios malos [...] Tertia est Platonicorum, qui eos immortales potentesque [...] affirmant. Breviter igitur singularum placita enarrabo, a Pselli opinione initium ducens» [1]. Il *De rerum varietate* (1557) del celebre scienziato e taumaturgo Girolamo Cardano documenta in modo esplicito il ruolo primario assunto dal bizantino Michele Psello (1018-1081?) nella demonologia europea del XVI secolo. Le indicazioni che ne ricaviamo parlano chiaro: a metà del '500, in piena Controriforma, Psello appare un campione laico della *Christianorum opinio* in àmbito demonologico.

Può sorprendere che un ruolo così impegnativo sia assegnato a un dotto bizantino, a un *Graeculus* ortodosso tanto lontano, e non solo nel tempo. Eppure il giudizio di Cardano, lungi dall'essere una voce isolata, risponde all'alta reputazione di cui gode la demonologia pselliana presso le cerchie filosofiche e scien-

[1] Hieronymi Cardani..., *De rerum varietate libri XVII a prima editione ab ipso denuo authore recogniti...*, Avinione, per Matthaeum Vincentium, 1568, p. 805 (lib. XVI, cap. XCIII: *De daemonibus et mortuis*).

tifiche del '500 e del '600. Un'esplorazione organica della varia trattatistica di quei secoli (ma ancora di buona parte del XVIII) dimostrerebbe agevolmente lo straordinario credito attribuito dai dotti occidentali alle teorie pselliane: ad esse ricorrono non soltanto, com'è ovvio, maghi e occultisti – in primo luogo Cornelio Agrippa di Nettesheim (1486-1535) –, medici paracelsiani ed ermetici – tra cui l'anglicano *doctor Oxoniensis* Robert Fludd (*Utriusque cosmi historia:* 1617 e sgg.), per il quale Psello è maestro di un sapere laico, ma conforme alle verità di fede: «[Pselli] sententia, partim ex nonnullis sacrae Scripturae locis, partim scriptorum tam veterum quam recentiorum auctoritate et exemplis, formari videtur et stabiliri»[2] –, ma anche insospettabili medici della Chiesa romana, quali il ginecologo domenicano Girolamo Mercurio, che vi cerca gli argomenti per una risposta affermativa al quesito se i diavoli siano dotati di facoltà generatrici (*La commare o riccoglitrice:* 1596)[3].

Da dove derivava tanto prestigio, tale e così diffusa autorità alla demonologia pselliana? Che cosa poteva insegnare, in materia, un poliistore bizantino dell'XI secolo a generazioni di intellettuali vissuti a diretto contatto con la teoria e la prassi della lotta contra Satana, nell'Europa dell'Inquisizione, dei processi alle streghe, del *Malleus maleficarum?*

Nei secoli che vanno dal tardo Medioevo alla fine della Controriforma si era compiuto, nell'immaginario collettivo e nella psicologia religiosa, un graduale ma deciso avvicinamento tra la dimensione e la sfera d'azione del diavolo da un lato e quella umana dall'altro. Alludiamo non tanto a un ben noto fenome-

[2] *Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris metaphysica, physica atque technica historia... authore* Roberto Flud [*sic*], I, Oppenhemii, aere Johan-Theodori de Bry, typis Hieronymi Galleri, 1617, p. 116 (tract. I, lib. IV, c. VI: *De malorum daemonum corporibus, passionibus, proprietatibus et generibus*).

[3] Cf. M.L. Altieri Biagi in *Medicina per le donne nel Cinquecento. Testi di Giovanni Marinello e di Girolamo Mercurio*, a c. di M.L.A.B., C. Mazzotta, A. Chiantera, P. Altieri, Torino 1992, p. 39, n. 3.

no generale, ovvero a una accresciuta, ora acutissima sensibilità del fedele nell'individuare e percepire l'operato satanico all'interno delle vicende umane, ma a un particolare risultato di questa situazione: al fatto cioè che gli atteggiamenti e la realtà del demonio vengono sempre più assimilati agli atteggiamenti e alla realtà umana. Si fissano proprio in questi secoli i presupposti di quell'antropomorfismo diabolico che passerà poi, nei suoi diversi esiti e riflessi, alla cultura moderna.

Il processo per cui il diavolo «fu fatto uomo» giunge all'apice con la fase cruciale dell'Inquisizione antisatanica. Dalla fine del XV secolo, l'impalcatura ideologica e giudiziaria dei processi contro le streghe si regge su una serie di impliciti presupposti concettuali: innanzi tutto la realtà fisica del diavolo, la sua facoltà di materializzarsi e agire sulla materia e tramite la materia, molto al di là di una dimensione puramente spirituale, psichica o fantastica; la sua formidabile capacità di insediamento nell'essere umano; la sua passibilità, ossia la disposizione del diavolo medesimo a una sofferenza corporea autentica, in tutto umana; infine, la sua sessualità, l'attitudine del demonio-uomo a irretire le figlie dell'uomo, ad accoppiarsi con esse, riprodursi, inquinando così l'umanità con i suoi esiziali bastardi (un'altra schiera di nemici che il braccio secolare dell'Inquisizione era chiamato a identificare e sterminare).

Nessuno di questi temi, in verità, aveva conosciuto un'analisi specifica o particolarmente approfondita nella letteratura teologica occidentale; al contrario, la questione della corporeità, o meglio della peculiare sostanza fisica del demonio, era rimasta un elemento secondario e relativamente trascurato nell'elaborazione dottrinale di una Chiesa latina incline, soprattutto dopo Agostino, a una sempre più netta spiritualizzazione della natura del diavolo (in conformità allo spiritualismo che dominava le concezioni angelologiche): le posizioni dei teologi scolastici erano, in proposito, sostanzialmente ferme alla generica attribuzione al diavolo di una corporeità estremamente sottile, aerea (uno dei luoghi canonici in questo senso è Tertulliano, *Adv. Marc.* 2, 8, 2). Il passaggio a una visione più concreta e, infine, «umana»

dell'entità diabolica sembra quindi risentire soprattutto di credenze marginali rispetto alla teologia ufficiale, e contigue invece alla superstizione popolare. Non a caso, tale passaggio a una percezione dichiaratamente materiale del fenomeno demoniaco trovò sanzione ufficiale solo molto tardi, in un testo sorto appunto per guidare il braccio dell'Inquisizione nei tribunali antisatanici: il *Malleus maleficarum* (1487).

Tra i postulati sulla natura del demonio che la cultura giuridica aveva accolto e tradotto in termini operativi il nodo fondamentale è costituito dalla passibilità più o meno esplicitamente riconosciuta al demonio. Su di essa si fonda infatti il carattere legittimo, per non dire necessario, di un eccezionale tormento fisico tra le procedure dell'apparato giudiziario: torturare l'adepto del demonio significa infatti agire fisicamente anche sull'essere che lo occupa. Cade pertanto ogni limite giuridico-ideologico alla tortura medesima, la quale può, o, meglio, deve essere «sovrumana», nell'interesse stesso del reo: la via per salvare la sua anima passa per l'annientamento della sua entità corporea e del male che la inquina.

Corporeità e sofferenza del diavolo, dunque, non soltanto sono causa ed effetto dello *status* fisiologico della sua «incarnazione», ma costituiscono anche i presupposti dell'iterata «passione» che inevitabilmente ad essa segue, e che è destinata ad estirpare le molteplici individuali parvenze del Nemico.

È in questo contesto storico e culturale che matura l'interesse per la demonologia pselliana [4]; e sarà sufficiente richiamare il senso e le linee fondamentali dell'operazione tentata da Psello per comprendere a pieno le ragioni di tale interesse.

[4] Cf. E.V. Maltese, *Il diavolo in corpo: il tormento demoniaco tra Bisanzio e l'Occidente*, in F. Rosa (a cura di), *Il mio nome è sofferenza. Le forme e la rappresentazione del dolore*, Trento 1993 (Labirinti. Collana del Dipartimento di Scienze filosofiche e storiche 4), pp. 205-221.

Nel dialogo *Timoteo, o sull'attività dei demoni* [5], che qualcuno oggi propende per ritenere spurio [6], ma che a me pare certamente autentico, Psello aveva prodotto una svolta decisiva in una demonologia che a Bisanzio, a tutto l'XI secolo, restava ancora ferma alle scarne formulazioni dei testi patristici, e della quale le gerarchie ortodosse non parevano darsi eccessivo pensiero [7]. Il quadro delle verità di fede e delle credenze comuni che si presentava alla riflessione dell'erudito era tutt'altro che uniforme. Da un lato, la cultura ufficiale tendeva a rimuovere il problema del maleficio diabolico, ammettendo sì un'assidua presenza e operazione del demonio nelle vicende umane, ma presentandolo nelle vesti di un nemico invariabilmente sconfitto, neutralizzato dalla preghiera e dalla parola dei santi: un demonio insidioso e aggressivo, certo, sul quale tuttavia la lettera-

[5] L'edizione critica si deve a P. Gautier, *Le «De daemonibus» du Pseudo-Psellos*, «Revue des Études Byzantines» 38, 1980, pp. 105-194 (testo greco e trad. francese: pp. 133-177); su di essa conduco la traduzione dei passi citati nel testo. Sulla demonologia pselliana nel suo complesso cf. almeno K. Svoboda, *La démonologie de Michel Psellos*, Brno 1927 (Opera Facultatis philosophicae Universitatis Masarykianae Brunensis 22); J. Grosdidier de Matons, *Psellos et le monde de l'irrationel*, «Travaux et Mémoires» 6, 1976, pp. 325-349.

[6] A cominciare dall'ultimo editore, Gautier (pp. 128-130); gli argomenti addotti per negare la paternità pselliana dell'opera sono inconsistenti.

[7] Sulle credenze demonologiche bizantine sono fondamentali: P.-P. Joannou, *Démonologie populaire - démonologie critique au XIe siècle. La vie inédite de S. Auxence par M. Psellos*, Wiesbaden 1971 (Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa 5); A. Ducellier, *Le diable à Byzance*, in AA.VV., *Le diable au Moyen Age (Doctrines, problèmes moraux, représentations)*, Aix-en-Provence 1979 (Senefiance 6), pp. 197-211; e soprattutto il volume di R.P.H. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988, che include un'ampia bibliografia delle fonti e della letteratura secondaria (pp. XIX-LXXXVI). Per l'interpretazione complessiva della demonologia pselliana nell'ambito delle tradizioni bizantine mi si permetta di rinviare a E.V. Maltese, *Il diavolo a Bisanzio: demonologia dotta e tradizioni popolari*, in E. Corsini-E. Costa (a c. di), *L'autunno del diavolo. «Diabolos, Dialogos, Daimon»: convegno di Torino 17-21 ottobre 1988*, I, Milano 1990, pp. 317-333 (in particolare: 326-329).

tura agiografica e monastica si esprimeva in modo alquanto rassicurante. Dall'altro lato di fronte a Psello si disponevano le testimonianze di una cultura popolare drammaticamente sensibile all'azione concreta del demonio, pronta a scorgerne il terribile operato dietro ogni forma di sofferenza e patologia: era il demonio delle superstiziose credenze popolari, delle classi sociali inferiori, il protagonista di una demonologia irriflessiva, che non trovava spazio nell'espressione letteraria formale o nelle sottili elaborazioni dei teologi, ma si agitava nel labirinto di spaurite fantasie.

Benché queste due demonologie condividessero un'ampia serie di punti minori, il loro approccio al fenomeno diabolico restava segnato da una notevole divergenza. Nelle *Vite* dei santi e, in generale, nella letteratura destinata all'edificazione monastica e spirituale [8], il diavolo per insidiare l'uomo assume le parvenze sensibili più diverse: forme animali, in una varietà pressoché illimitata; sembianze umane, normali o prodigiose; materia o fenomeni del mondo inanimato (carboni ardenti, nuvole nere, fumo, ecc.). Nei testi agiografici, quindi, il demonio è dotato di una sua multiforme e inafferrabile materialità, produce rumori tipici, a volte emana un odore caratteristico, acquisisce e muta sembianze corporee: ma il suo intervento «dentro» l'uomo, l'ossessione diabolica attraverso la quale lo spirito maligno invade il corpo umano, è un'evenienza statisticamente più rara. È interessante osservare che quando tale evenienza si verifica gli stati di alterazione provocati dall'invasamento appartengono, o vengono esplicitamente ricondotti dai testi, alla sfera psichica e mentale – la pazzia, l'epilessia, la follia intermittente o lunatismo (σεληνιασμός) sono tra le principali conseguenze, e «possessione diabolica» compare spesso come sinonimo sacrale di «follia» – , ovvero emotiva e comportamentale – ira, ebbrezza,

[8] Il succinto panorama che segue si basa essenzialmente sui dati di Joannou, *Démonologie populaire*, e Greenfield, *Traditions of Belief*, soprattutto pp. 77 sgg.

condotta sessuale sfrenata o illecita – piuttosto che al dominio propriamente fisico e sensoriale. Riassumendo, l'aggressione diabolica è prevalentemente raffigurata come esterna all'uomo, e, quando essa è riscontrata all'interno dell'uomo, viene preferibilmente associata a un turbamento dello spirito che non a uno stato di grave sofferenza corporea. La possessione diabolica è vista soprattutto come una punizione permessa da Dio, una punizione che sovverte l'equilibrio interno dell'indemoniato potenziandone le inclinazioni peggiori, accrescendo il suo male morale, e talvolta avviandolo alla rovina: così il demonio interno, quando non compare come semplice metonimia dei vizi capitali dell'individuo, ma come forza realmente intrusa, induce per lo più a depressione, a uno stato di patimento pneumatico contiguo alla disperazione. All'interno dell'uomo, cioè, il principio del male agisce preferibilmente sullo spirito.

Diversa è l'immagine del demonio che ci viene consegnata da quanto si può ricostruire delle credenze folcloriche. Il Medioevo greco ci ha trasmesso una serie di testi demotici, che provengono soprattutto dalla periferia dell'impero e documentano una frammentaria demonologia dominata, questa volta, dall'angoscia del dolore fisico causato dal diavolo [9]. Al pari della produ-

[9] Le principali sillogi restano ancora quelle di A. Vassiliev, *Anecdota Graeco-Byzantina*, I, Mosquae 1893, pp. 331-345 e F. Pradel, *Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters*, Giessen 1907 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten III.3). Su parte di questo materiale cf. almeno G. Pugliese Carratelli, *Magia e medicina popolare nella Calabria bizantina*, in AA.VV., *I Bizantini in Italia*, Milano 1982 (Antica Madre. Collana di studi sull'Italia antica 5), Milano 1982, pp. 685-686; A. Pertusi, *Sopravvivenze pagane e pietà religiosa nella società bizantina dell'Italia meridionale*, in AA.VV., *Calabria bizantina. Tradizione di pietà e tradizione scrittoria nella Calabria medievale*, Reggio Calabria-Roma 1983 (Mezzogiorno e democrazia 11), pp. 27 sgg.; E.V. Maltese, *Gli angeli in terra: sull'immaginario dell'angelo bizantino*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 24, 1990, pp. 128 sgg.

zione agiografica, anche questo campionario della superstizione popolare, in cui si alternano esorcismi, ricette magiche, scongiuri contro il malocchio, incantesimi, formule per amuleti, cantilene di augurio o apotropaiche, presuppone un'azione diabolica capillare e incessante, un avversario ubiquo e instancabile; ma limita drasticamente la gamma delle sembianze che il Maligno può acquisire, e piuttosto che sui generici aspetti della tentazione si sofferma sulle conseguenze e sui guasti materiali che derivano dall'aggressione diabolica. Il campo d'azione del demonio risulta molto più concretamente individuato: sta al centro delle attività umane – numerosi scongiuri insistono sui gravi danni che le creature infernali provocano all'agricoltura, alla pastorizia, alla pesca –; al centro dei rapporti umani – i diavoli causano liti coniugali, lacerazioni familiari, ovvero instaurano legami illeciti –; ma soprattutto al centro dell'uomo, «dentro» l'uomo. Rispetto alla documentazione agiografica risulta un forte aumento della fisicità del diavolo e un potenziamento della sua attitudine a impossessarsi del corpo umano, minandolo dall'interno. L'operato del diavolo coincide con la malattia, anzi, come alcuni testi espressamente dichiarano, il demonio «è» la malattia: energia diabolica e patologia sono due nomi diversi per la medesima cosa. L'identificazione è trasparente, per esempio, in uno scongiuro contro il demonio della cefalalgia: «Emíkranon [questo il «nome parlante» del demonio] usciva dal mare che si frangeva mugghiando, e gli si fece incontro nostro Signore Gesù Cristo, e gli disse: "Dove vai, cranio, emicrania, dolore di testa, malanno degli occhi, febbre divoratrice, lacrime, leucoma, vertigine?". Rispose Ponokéfalos [è un altro nome, egualmente parlante, per lo stesso demonio] a nostro Signore Gesù Cristo: "Andiamo a insediarci nella testa del tal servo di Dio". E nostro Signore Gesù Cristo gli disse: "Bada di non andare da quel mio servo; fuggite (spiriti impuri), andate invece per i monti selvaggi, entrate nella testa del toro, e lì mangiate la carne, lì bevete il

sangue, guastate gli occhi, lì oscurate la testa, scuotetela, torcetela [...] [10]''».

In àmbito popolare, dunque, la demonologia assume anche le funzioni di una medicina, destinata alle fasce sociali inferiori o emarginate, alternativa alla medicina scientifica. Il fragile edificio di questa demonologia clinica sorge unicamente come risposta terapeutica all'urgenza del problema, e poggia su un unico principio diagnostico, la sintomatologia del dolore; su di esso viene costruita una sorta di categorizzazione dell'operato diabolico, ripartito tra i varî spiriti infernali, che incarnano nell'uomo le singole patologie: così si materializzano il demonio-follia, che dissesta la psiche dell'invaso; il demonio-oftalmopatia, nel quale uno scongiuro individua l'origine di una dozzina di diverse affezioni oculari [11]; il demonio-τριταῖος ῥιγοπύρετος, che scuote con i brividi della febbre terzana [12].

Il legame diavolo-sofferenza rappresenta il tratto denotativo più forte di questi testi e fissa il dato fondamentale dell'esperienza demonologica popolare: la consistenza fisica di Satana. La tradizionale natura pneumatica del diavolo, connessa al suo primitivo *status* angelico, scompare di fronte alla drammatica ed esasperata percezione del guasto corporeo, del male interno che divora e va estirpato, di quell'infernale «altro» che vive dentro l'uomo, che coincide e si confonde con l'uomo: «[...] abbandona il tal servo di Dio – recita la formula di uno scongiuro popolare – [...] non bere con lui, non mangiare con lui, non dormire con lui, non alzarti con lui [...] esci e allontànati dal tal servo di Dio [...] esci e ritìrati dalle sue vene, dal midollo, dalle carni, dalle unghie, dai capelli, dagli occhi [...] [13]».

Il demonio dell'immaginario collettivo popolare differisce

[10] Edizione: Pradel, *Griechische u. süditalienische Gebete*, pp. 15,22-16,5.

[11] Edizione: Vassiliev, *Anecdota*, pp. 337-338.

[12] Edizione: Vassiliev, *Anecdota*, p. 339.

[13] Edizione: Pradel, *Griechische u. süditalienische Gebete*, p. 274, 10 sgg.

sensibilmente dal diavolo dei testi ecclesiastici proprio per la sua preminente dimensione fisico-patologica, e ci pone di fronte al rovescio della medaglia; a una demonologia non codificata, probabilmente rimossa dalle gerarchie ortodosse, in cui ravvisiamo l'apice del processo di umanizzazione del diavolo bizantino. Una consimile demonologia empirica era destinata ad attirare l'attenzione di chi inseguisse le tracce concrete dell'operato diabolico.

Su queste tracce, l'irrequieto Michele Psello si cimentò, intorno alla metà dell'XI secolo, nella difficile conciliazione tra le due immagini diaboliche — il diavolo tradizionale che brulicava nei testi ecclesiastici e il diavolo «in corpo» della cultura bassa — impegnando la sua cultura filosofica nella chiarificazione di un problema che assillava la coscienza di fedeli e intellettuali molto più di quanto non facciano trapelare le pagine della letteratura teologica.

Nel *Timoteo* la prospettiva tradizionale dell'indagine demonologica risulta audacemente ribaltata. Invece di partire da una teoria demonologica compiuta per verificarne la fondatezza nella realtà, Psello segue il percorso inverso: indaga i segni oscuri della complessa fenomenologia del demonio, che cerca di interpretare alla luce dei dati offerti dalla filosofia, soprattutto di matrice neoplatonica, dalla scienza, dai testi sacri. Questo rovesciamento libera dai vincoli delle categorizzazioni astratte e spinge a pronunciarsi sulla realtà dei fatti, sulle inquietanti evidenze rimosse dalla cultura ufficiale. Diventa centrale, ora, la discussione sulla «sostanza» del diavolo, sul suo operato, sulla sua attività; lo spunto viene sempre dalla diretta esperienza di eventi demoniaci, precisamente di episodi di possessione.

Dall'analisi Psello ricava un quadro di nuove certezze. Il demonio, conclude, ha un corpo «caliginoso, fosco», composto di materia abbastanza sottile e rarefatta per restare in sé invisibile, ma sufficientemente concreta per agire a sua volta su altra, più densa materia (quella del corpo umano); qui sta la fondamentale differenza rispetto al diafano e immateriale corpo angelico (204-214 Gautier). Psello afferma con sicurezza che i corpi dei

diavoli «hanno consistenza tale da essere soggetti ai colpi, da provare dolore alle percosse e da bruciare a contatto col fuoco sì che alcuni di essi lasciano residui di cenere» (216-219 G.).

Instaurata questa analogia tra corpo diabolico e corpo umano, Psello ne registra alcune conseguenze: i diavoli, soprattutto le specie più basse, associate con la materia, quelle acquatiche e terrestri, hanno un loro particolare apparato nutritivo, basato sull'assorbimento epidermico, e per la medesima via espellono i loro escrementi (in tal modo si mantengono in vita); come gli uomini, sono in grado di riprodursi: pur non possedendo organi genitali stabili — in quanto antichi angeli non sono maschi né femmine — utilizzano quelli temporanei di cui si dotano durante la loro apparizione, ovvero quelli degli ossessi e, con il loro sperma gelido e verminoso, si riproducono (232 sgg. G.).

Caratteristico della demonologia popolare bizantina è il senso tormentoso dell'ubiquità del diavolo. Psello traduce questo postulato in termini scientifici, proponendo una ripartizione delle specie infernali in sei zone, che, dagli arroventati cieli sublunari fino alle più oscure profondità della terra, scandiscono l'intero universo: dall'alto verso il basso, con una progressiva diminuzione della spiritualità, e, per converso, un progressivo incremento della materialità che determina la loro natura, si succedono i λελιούριοι («incandescenti» inquilini dell'etere), gli ἀέριοι (che, «più vicini a noi», popolano l'aria), gli χθόνιοι (i diavoli «terrestri»), i diavoli che abitano l'elemento liquido (ὑδραῖοι ed ἐνάλιοι: «acquatici» e «marini»), quelli che dimorano nel sottosuolo (ὑποχθόνιοι), infine, sprofondati nei recessi della terra, gli «odiatori della luce» (μισοφαεῖς) (285-294 G.). Vale la pena di ricordare che questa classificazione divenne in Europa celeberrima, fino a fornire addirittura un modello interpretativo del «male» anche al di fuori dell'àmbito demonologico (in uno dei *Sueños* di Francisco de Quevedo, *El alguacil alguacilado,* essa diviene il paradigma per l'analisi di un'amministrazione popolata, da cima a fondo, di funzionari corrotti: «los seis géneros de demonios... (los cuales por esta òrden divide Psello en el capítu-

lo 2.° del *Libro de los demonios*) son los mismos que las órdenes en que se distribuyen los alguaciles malos...» [14]).

Anche in questo caso, come per quasi tutti i principali tratti della sua demonologia, a Psello non va riconosciuto il merito di una creazione originale, ma quello di un'elaborazione opportuna e riuscita. La matrice della suddivisione dei diavoli in sei categorie, infatti, è certamente neoplatonica, e da ultimo risale forse a Proclo [15]; probabilmente però Psello ne trasse lo spunto da Olimpiodoro, il quale distingue i δαίμονες in οὐράνιοι, αἰθέριοι ἤτοι πύριοι, ἀέριοι, ἐνύδριοι, χθόνιοι, ὑποταρτάριοι [16]. Per comprendere come lavorasse sul materiale neoplatonico basterà osservare i modesti ma decisivi ritocchi apportati alla classificazione olimpiodorea: l'ostacolo che alle concezioni cristiane presenta una categoria di diavoli «celesti», inaccettabilmente frammista agli angeli e contigua a Dio, viene rimosso con l'eliminazione degli οὐράνιοι; ma lo schema esapartito viene reintegrato con l'introduzione di una nuova specie, quella degli «odiatori della luce», collocata al di sotto di tutte le altre. Ora, poiché le restanti cinque fasce di demoni (eterei, aerei, acquatici, terrestri, sotterranei) restano al loro posto, è chiaro che eliminando la fascia superiore ed aggiungendo una fascia infima viene complessivamente ad operarsi un movimento di traslazione, che abbassa lo spazio del diavolo di un grado: l'orizzonte dell'esperienza e dell'osservazione demonologica scende dal cielo verso la terra, dalla speculazione metafisica verso la realtà umana.

Il vero baricentro dell'intera demonologia pselliana è infatti, e saldamente, l'uomo, sicché non stupisce che dopo aver dichiarato che «tutte le [sei] specie di diavoli aborriscono Dio e avversano l'uomo» l'autore accantoni del tutto la fascia suprema

[14] F. de Quevedo Villegas, *Obras...*, I, Madrid 1876 (Biblioteca de autores españoles 23), p. 302.

[15] Per tutti, cf. Gautier, «*De daemonibus*», p. 152, n. 36.

[16] Olympiod. *in Plat. Alc.* 17-19 Westerink; cf. Damasc. *in Plat. Phaed.* 1, 479; 2, 95 Westerink (= rispettivamente Olympiod. *in Plat. Phaed.* p. 189, 10-20; 230, 10-20 Norvin).

(i λελιούριοι), per concentrarsi sulle categorie più perniciose per l'umanità, dagli «aerei» agli «odiatori della luce». Queste specie penetrano nell'uomo: «dentro alle viscere, soffocando chiunque arrivino a possedere, causandogli epilessia e follia. I demonî dell'aria e della terra con arte consumata perseguitano e ingannano lo spirito degli uomini, e lo trascinano a passioni abiette e perverse [...]» (295 sgg. G.).

Conforme agli obiettivi del suo intervento, Psello non indugia sugli aspetti della corruttela spirituale e della depravazione etica, ma pone l'accento sul tormento fisico che ne deriva all'uomo, sulla «orribile devastazione» interna. La sua analisi punta a dequalificare il diavolo – almeno le tre fasce inferiori degli esseri infernali, quelle che agiscono contro e dentro l'uomo – da spirito a materia: materia viva e ottusa, bruta bestialità. La giustificazione naturalistica di questo declassamento viene dal problema della nutrizione, dell'approvvigionamento di calore ed energia, essenziali per la sopravvivenza dei diavoli corporei. È qui che l'uomo, a sua volta, si degrada a «materia prima» del demonio: «dimorando nei più reconditi recessi, luoghi dove il gelo e il secco toccano l'estremo, sono invasi dal freddo che vi regna, e poiché ne sentono la morsa opprimente, sono avidi di calore umido e animale e per goderne assalgono le bestie [...] e soprattutto gradiscono il calore degli uomini, in quanto è ben temperato. E introdotti in essi provocano un enorme turbamento, occludendo i condotti in cui risiede lo spirito dell'anima, il quale viene artato e compresso dalla mole dei corpi intrusi. Ne consegue che il corpo viene scosso, le facoltà direttrici ne soffrono, i movimenti risultano perturbati e sconnessi [...]» (350 sgg. G.).

Nell'analizzare la possessione diabolica, dunque, Psello accetta pienamente il tradizionale assioma della subordinazione dell'uomo al demonio, dell'ossesso all'invasore: ma, ancora una volta, la sua eziologia è materiale, non spirituale. Con ciò egli compie un passo decisivo verso una demonologia scientificamente fondata – s'intende nei modi e nei termini del sapere dell'epoca –, una demonologia laica, fisica e biologica.

È vero che questa visione non si pone mai in alternativa o in contrasto con la dottrina ortodossa, poiché nell'assicurare un corpo al diavolo Psello trova la via per conciliare approccio filosofico e testi sacri, razionalismo e verità di fede: l'autorità della Bibbia e dei Padri viene richiamata ad avvalorare i dati empirici e le ipotesi teoretiche (cf. soprattutto 226-229; 391-395 G.). Ma le conclusioni vanno ben oltre la devota accettazione dei testi sacri.

Il problema diabolico è ora analizzato in termini di *soma,* non più di *pneuma,* come traspare dall'episodio rievocato dal pio Timoteo: «[...] un giorno [una donna] che aveva appena partorito si sentì male, fu colta da dolori atroci: si strappava le vesti, gridava farneticando in una lingua barbara [...] tutti erano in difficoltà, intorno a lei, non sapendo più cosa fare [...]. Ma alcune donne [...] fecero venire uno straniero, calvo, molto anziano, con la pelle grinzosa e così bruciata da parere nera. Il vecchio sguainò una spada, si accostò al letto, prese a inveire rabbiosamente nella sua lingua – era armeno – contro l'ammalata, coprendola di ingiurie. E la puerpera gli rispondeva nella stessa lingua: sulle prime reagì con insolenza, balzando dal letto per affrontare la lite. Ma quando il barbaro moltiplicò i suoi esorcismi e, come fuori di sé, minacciò di batterla, la donna volse in ritirata, e tutta tremante, mormorando umilmente si addormentò [...]» (437-461 G.).

Il demonio, come si vede, non è scacciato con la preghiera, con la purificazione spirituale prevista dal formulario canonico: solo quando l'esorcista armeno, spada in pugno, passa alle minacce fisiche, il diavolo recede, la donna ritrova quiete. Neppure nella documentazione folclorica troviamo traccia della prassi di percuotere l'indemoniato per scacciare il demonio: ogni forma di «pressione» ammessa è esclusivamente spirituale e verbale, o, al più, si concreta in prescrizioni igienico-dietetiche. Ma in Psello demonio e indemoniato sono entrambi e nella stessa misura corporei, sono un solo corpo. L'umanizzazione del diavolo è completa, e chiudendo l'opuscolo (615 sgg. G.) Psello è in grado di affermare che i demonî «[...] avvertono le percosse fisiche

...] e provano anche dolore [...] quando un oggetto solido gli penetra nel corpo». Ricorrendo alle sue cognizioni scientifiche sui meccanismi della percezione del dolore egli ritiene assodato che «lo spirito diabolico, essendo per natura sensibile in ogni sua parte, vede, ode direttamente, e prova le sensazioni del tatto e soffre se viene lacerato, come un corpo solido. La differenza rispetto agli altri corpi sta in questo: quelli, una volta feriti, è difficile o impossibile che guariscano; il corpo del demonio, invece, appena dilacerato si ricompone sùbito, come le particelle d'aria o d'acqua quando le attraversa un solido. Ma anche se la ricomposizione di questo *pneuma* è più rapida della parola stessa, nel momento in cui avviene la lacerazione esso soffre. Perciò i diavoli temono le punte di ferro acuminato e ne restano terrorizzati [...]» (630 sgg. G.).

Teorie e asserzioni di questo genere caddero presto nell'oblio a Bisanzio, dove nessuno raccolse l'insegnamento pselliano e la demonologia scientifica si estinse con colui che l'aveva fatta nascere. Ma non è difficile immaginare quale drammatica attualità fossero destinate a rivestire in Europa tra XV e XVII secolo. Attraverso traduzioni umanistiche il lavoro del maestro bizantino prese a diffondersi rapidamente nelle cerchie culturali di più diversa estrazione.

Le prime tracce di questa circolazione si possono collocare, con relativa sicurezza, intorno alla metà del XV secolo, o poco dopo [17]. Una versione latina del *De operatione daemonum* compare sul Vaticano lat. 3122 [18], che su basi paleografiche è databi-

[17] Per quanto segue, cf. M. Cortesi-E.V. Maltese, *Per la fortuna della demonologia pselliana in ambiente umanistico*, in M.C.-E.V.M. (a c. di), *Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV. Atti del Convegno internazionale. Trento 22-23 ottobre 1990*, Napoli 1992 (Collectanea 6), pp. 129-192 (soprattutto 140-147), a cui rinvio per ulteriori notizie e precisazioni bibliografiche.

[18] Edizione: Cortesi-Maltese, *Per la fortuna della demonologia pselliana*, pp. 169-187.

le intorno al 1460-1470: se, come parrebbe possibile[19], la versione è da assegnare all'umanista aretino Giovanni Tortelli, essa dovrebbe cadere tra il pontificato di Niccolò V (1447-1455), che nel 1448 aveva chiamato il Tortelli a prestare il suo operato nella nascente Biblioteca Vaticana, e la morte del dotto (1466). Tuttavia questa traduzione, alla quale si può muovere il solo appunto di un'eccessiva aderenza all'originale, non sembra aver avuto particolare séguito.

Ben altra fortuna toccò alla seconda traduzione umanistica, opera dell'illustre Marsilio Ficino: la conoscenza della demonologia pselliana nell'Europa dei secoli XVI-XVII si basa quasi esclusivamente su questa versione, che tuttavia, per varie ragioni, fornisce un'idea piuttosto alterata dell'originale. Una mano ignota aveva curato, sul finire del XIV secolo, un breve compendio del *Timoteo*, cancellandone in parte la struttura dialogica. In una data prossima al 1485 Marsilio Ficino, immerso nei suoi studi teosofici, fu attratto da questa epitome, nota sotto il titolo di *De daemonibus*, e ne diede una versione latina[20]. La sua traduzione, alquanto difettosa, completò il processo di destrutturazione del dialogo originario e, anche attraverso alcuni tagli disinvoltamente operati, ebbe l'effetto (forse non involontario) di concentrare il testo intorno alle questioni concernenti la corporeità diabolica: l'anatomia, la fisiologia del demonio, la sua patologia, la sessualità.

Ci troviamo così di fronte a qualcosa che appare, piuttosto che una semplice coincidenza, un eloquente segno dei tempi. L'operazione di Ficino cade proprio negli anni in cui Heinrich Institor (Heinrich Krämer) e Jakob Sprenger provvedevano a elaborare il testo destinato a costituire la Bibbia dell'Inquisizio-

[19] Cf. Cortesi-Maltese, *Per la fortuna della demonologia pselliana*, pp. 141-143; E.V. Maltese, *L'esordio degli Oracula Chaldaica in ambiente umanistico*, in AA.VV., *Gli umanesimi medievali. Internationales Mittellateinerkomitee, II Congresso internazionale. Firenze 11-15 settembre 1993*, in corso di stampa.

[20] Edizione: Cortesi-Maltese, *Per la fortuna della demonologia pselliana*, pp. 151-164.

ne antisatanica: l'*editio princeps* del *Malleus maleficarum*, il *Martello delle streghe,* compare a Strasburgo nel 1487 (Hain 9238). Nascono insieme, cioè, il testo base della demonologia laica e filosofica tra '500 e '600 e il testo sacro della demonologia confessionale e repressiva. Le radici e l'obiettivo delle due opere erano quanto mai diverse, ma il nucleo fondamentale della costruzione argomentativa appare identico. Sia Psello, sia lo *Hexenhammer* muovono, per differenti vie e con differenti argomentazioni, a combattere il facile errore degli scettici: che il demonio sia fantasia, proiezione immaginaria, delirio o turbamento della coscienza. Il demonio esiste, è vivo, agisce concretamente: lo sostiene in termini programmatici, appoggiandosi a una matura tradizione medievale – biblico-esegetica e magico-naturale: da s. Agostino a Isidoro di Siviglia, ad Alberto Magno, a s. Tommaso, ecc. – tutta la *quaestio prima* della *pars prima* del *Malleus*; lo asserisce, in una attenta mediazione tra sapere neoplatonico, dogma ortodosso e credenze folcloriche, Psello.

Così, quasi lungo un percorso parallelo, mentre l'Inquisizione andava applicando le dottrine e le procedure del *Malleus,* il pensiero occidentale si rivolse all'opuscoletto pselliano per mutuarne la più organica e compiuta antropologia del diavolo: l'unica, è bene ribadirlo, che affrontasse il problema in termini filosofici, senza una pregiudiziale sottomissione alle verità di fede, e tuttavia approdando da ultimo a una conferma di tali verità.

Suddivisione delle specie diaboliche in sei categorie, ma soprattutto corporeità, nelle varie conseguenze e implicazioni, del demonio sono la lezione che Psello fornisce a un sapere occidentale desideroso di colmare le proprie lacune e di ottenere risposte a interrogativi così attuali e inquietanti.

«Natura demonum non est absque corpore, sed habet corpus et versatur circa corpora», esordisce la versione ficiniana. In effetti, anche se la versione poteva prestarsi ad avviare o alimentare il dibattito sul più generale tema della natura e del ruolo del diavolo nello spazio umano, fin dall'inizio, e in modo poi sempre più esplicito e marcato, l'attenzione dei lettori occidentali di

Psello si concentrò sulla «riscoperta» della sostanza e della fisiologia del demonio.

Le prime reazioni alle teorie pselliane si registrarono negli ambienti della filosofia naturale e della medicina. Tra la fine del 1484 e l'inizio del 1485 l'umanista Filippo Buonaccorsi (noto con lo pseudonimo di Callimaco Esperiente) si pronunciò in argomento con un *Libellus de daemonibus* inviato al Ficino. Accantonando esplicitamente ogni argomentazione teologica, e svolgendo il suo discorso sul piano filosofico, il Buonaccorsi polemizzava col Ficino contestando la materiale possibilità di un insediamento del diavolo all'interno dell'uomo: la persona umana «non alium motorem admittit quam animam», e l'anima «diffusa in omnes etiam minimas partes cuiusque membri superadventuro spiritui locum vacuum non relinquit». Il punto, come si vede, è che il Buonaccorsi si muove ancora nell'àmbito di una concezione spirituale («superadventuro spiritui») della natura diabolica, ciò che lo porta a considerare il problema della possessione come un conflitto tra entità pneumatiche: un conflitto, dunque, che per evidenti ragioni non può porsi là dove l'anima è presente e sovrana nel proprio luogo deputato.

Ma ben presto simili perplessità non affiorano più tra i lettori di Psello: fisicità del diavolo e sua capacità di intervento dentro l'uomo vanno affermandosi contro ogni dubbio o scetticismo. Il medico e filosofo parmense Gian Giacomo Bartolotti negli appunti che accompagnano il suo *Tractatus de natura demonum*, datati 10 ottobre 1499 (Vaticano lat. 5376, probabilmente autografo), annota che «demones corpora habent et versantur circa corpora», attingendo dalla versione ficiniana i dati sul sistema nutritivo, la fisiologia, la patologia, la psicologia del diavolo, e la ripartizione delle sei specie infernali (*excerpta ex Pselli libro de demonibus*, ff. 23r-25r).

Più oltre, la *summula* di demonologia pselliana che il mago e astrologo tedesco Cornelio Agrippa di Nettesheim inserisce nel *De occulta philosophia* (1510) è totalmente imperniata sulla questione della corporeità (libro III, cap. XIX: *de corporibus daemonum*). Agrippa, molto significativamente, si sofferma a

rilevare la novità della teoria pselliana rispetto alle tradizioni invalse: «De corporibus daemonum magna est recentiorum theologorum cum philosophis dissensio. nam Thomas adfirmat, angelos omnes esse incorporeos, similiter et malos daemones: adsumere tamen quandoque corpora, quibus mox exuantur: et Dionysius in divinis nominibus angelos esse incorporeos constanter adfirmat. Augustinus tamen super Genesim [*De Gen. ad litt.* III 10, 14 sgg.] sic prodit [...] Verum Psellus Platonicus et Christianus, daemonum naturam non putat esse sine corpore: non idem tamen angelicum, et daemonum corpus. nam illud omnis expers materiae: Daemonicum vero quodammodo materiale, sicut umbrarum corpora, et subiectum passioni, ut etiam percussum doleat, et igne exuratur in conspicuos cineres [...] Et licet spiritale corpus sit, maxime tamen sensibile est...» [21].

Sono le stesse nozioni che anche Girolamo Cardano colloca in prima linea nel riassumere la demonologia pselliana: «Inquit igitur ille in libello de daemonibus: Daemones sunt perpetuae mentes cum corpore passibili, atque adeo ut pulsata doleant, et igni admota comburantur: quodque maius est, cineres relinquant [...] Esse autem sex illorum genera...» [22].

È ormai in auge una sorta di *vulgata* dossografica della demonologia pselliana. Sarà poi Tommaso Campanella a immettere la «Michaelis Pselli Christiani philosophi sententia» in àmbito propriamente metafisico, consacrandone l'impronta e la dignità filosofica: «pars III cap. VI art. III... quod daemones omnes sint corporei, nutrianturque extrinsecus toto corpore, totoque sentiant sensatione omni [...] esseque daemonum ordines sex, eorumque conditiones» [23].

[21] Henrici Cornelii Agrippae ab Nettesheym... *Opera...*, Lugduni, per Beringos fratres [s.d.], I, pp. 364-365 (rist. anast. Hildesheim-New York 1970); non ho ancora potuto consultare la nuova edizione del *De occulta philosophia* curata da V. Perrone Compagni (Leiden 1992).

[22] Cardani *De rerum varietate*, p. 805.

[23] Thomae Campanellae... *Universalis philosophiae seu Metaphysicarum rerum... partes III, libri XVIII...*, Parisiis 1638, p. 178 (rist. anast. Torino 1961).

Benché complesso e tutt'altro che rettilineo (e ancora lontano da una completa ricostruzione), il percorso tracciato da queste testimonianze si presta a una lettura sufficientemente chiara. Dopo Filippo Buonaccorsi le soluzioni offerte da Psello non sembrano più incontrare obiezioni, ma solo consensi; quanto meno, esse vengono registrate senza riserve. Possiamo parlare, con ragione, di un irresistibile crescendo della fama del demonologo bizantino nell'Europa della caccia alle streghe e della Controriforma. Senza però dimenticare, sul rovescio della medaglia, l'acquiescenza intellettuale che determina o favorisce una consimile ascesa: la timorosa rinuncia, cioè, ad impegnare le forze della ragione nella ricerca di un più avanzato punto di equilibrio tra fede e scienza, nella pur problematica costruzione di una moderna ontologia del male.

Franca Ela Consolino

IL DIAVOLO E L'ICONOGRAFIA

La scelta di immagini atte ad illustrare lo spazio ed il significato che la figura del diavolo gradualmente assunse nella cultura tardoantica e medievale non è semplice, sia perché la comparsa del demonio nell'iconografia cristiana è relativamente tarda, sia perché le raffigurazioni, destinate oltretutto al vasto pubblico dei credenti (che nella sua stragrande maggioranza non era certo costituito da addetti ai lavori), non possono dar conto della complessità concettuale e delle infinite sfumature che caratterizzano la riflessione teologica dei primi secoli. Lasciando perciò da parte gli aspetti teorico-dottrinali, che sono specifico oggetto dei contributi raccolti in questo volume, ho privilegiato, nei limiti del possibile, la documentazione più antica, ricorrendo ad attestazioni iconografiche successive solo quando apparissero necessarie o per commentare testi tardoantichi, o per mostrare la permanenza – nel medioevo e oltre – delle idee sul diavolo elaborate nel corso dei primi sei secoli. Per le citazioni vetero e neotestamentarie si fa riferimento al testo della *Vulgata*.

1. **Caduta degli angeli ribelli,** *Genesi* di Caedmon, XI sec., Oxford, Bodleian Library, Junius 11, p. 3

La versione secondo cui la caduta di Lucifero e dei suoi angeli sarebbe dovuta a un peccato di superbia cominciò a guadagnare terreno a partire dal IV secolo, fino a soppiantare del tutto le due spiegazioni dominanti nei primi tre secoli dell'era cristiana, che attribuivano la caduta degli angeli rispettivamente all'invidia nei confronti del genere umano e alla lussuria. L'ipotesi del peccato di superbia si fonda essenzialmente su Isaia 14, 12-14 «Come sei caduto dal cielo, o Lucifero che sorgevi al mattino? Sei rovinato sulla terra, tu che ferivi le genti? Tu che dicevi nel tuo cuore: darò la scalata al cielo, porrò alto il mio trono sopra gli astri di Dio... Salirò sull'alto delle nubi, sarò simile all'Altissimo».

2. **La Lussuria,** copia dell'affresco della chiesa di Tavant, I metà XII sec., Parigi, Palais de Chaillot.

Se il peccato di superbia si colloca prima della creazione, le altre due versioni sulla caduta degli angeli presuppongono l'esistenza dell'uomo. La colpa di lussuria veniva dedotta da *Genesi* VI, 1-2 «Ed avendo i figli degli uomini cominciato a moltiplicarsi sulla terra, ed avendo generato delle figlie, i figli di Dio, vedendo che le figlie degli uomini erano belle, si presero in mogli quelle che fra tutte avevano scelte» (in luogo di «figli di Dio» alcuni manoscritti hanno la variante «angeli di Dio»). Questo passo fu sviluppato da alcuni apocrifi del Vecchio Testamento, che illustrano le nefaste conseguenze di questa unione: introduzione di incantesimi e magie, nascita dei giganti (presenti questi ultimi anche in *Genesi* VI, 4), costruzione delle armi. Inoltre il demonio fece scoprire agli uomini i monili, il trucco, e le pietre preziose, e ogni sorta di tinta: si affermò così l'empietà e gli uomini si diedero alla fornicazione (*Libro etiopico di Enoch* VIII, 1 s.). Agli apocrifi (non ancora considerati tali) si ispirarono autori cristiani come Cipriano e Tertulliano anche per condannare, insieme con il trucco, la 'diabolica' invenzione degli orecchini.

3. **Tentazione e cacciata dal paradiso,** cod. Vat. Graec. 1162 sec. XII, 35r, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma.

La versione che attribuisce la caduta del diavolo all'invidia (cfr. *Sapienza* 2, 24 «Per l'invidia del diavolo la morte entrò nel mondo») è attestata in alcuni apocrifi del Vecchio Testamento, che riprendono temi della *Genesi,* ed è specificatamente connessa alla creazione dell'uomo negli apocrifi del ciclo di Adamo.
Secondo uno dei testi più antichi, la *Vita di Adamo ed Eva,* probabilmente composta fra il I sec. a.C. ed il I d.C., Satana si sarebbe rifiutato di adorare Adamo, che Dio aveva creato a sua immagine. Alle insistenze di Michele, che gli minacciava l'ira del Signore, Satana avrebbe risposto con Isaia 14, 14: «Se si adirerà con me, vuol dire che stabilirò la mia dimora al di sopra delle stelle del cielo, e che sarò simile all'Altissimo». Espulso dal cielo insieme con i suoi angeli e spogliato della sua gloria, Satana prende ad invidiare l'uomo e decide di vendicarsi su di lui inducendo Eva alla trasgressione (*Vita di Adamo ed Eva,* 13-16).
L'identificazione del serpente della *Genesi* con il diavolo è sancita da *Apocalisse* 12, 9 («il grande drago, il serpente antico, chiamato diavolo e Satana, seduttore di tutta la terra abitata, fu scagliato sulla terra, e i suoi angeli... con lui») e 20, 2 («il dragone, l'antico serpente, che è il diavolo e Satana»). La raffigurazione del diavolo sotto forma di serpente o di dragone è anteriore a quelle antropomorfe, le più antiche delle quali risalgono al VI secolo.

4. Sarcofago di Adelfia (340 circa d.C.),
Il peccato originale, Siracusa, Museo Nazionale.

«Ma il serpente era il più astuto di tutti gli animali della terra creati dal Signore Iddio, ed egli disse alla donna: — Perché Dio vi ha ordinato di non cibarvi di nessun albero del paradiso? — E la donna gli rispose: — Noi ci cibiamo dei frutti degli alberi che sono nel paradiso, ma Dio ci ha ordinato di non mangiare il frutto dell'albero che si trova al centro del paradiso e di non toccarlo, pena la morte —. E disse il serpente alla donna: — Non morirete affatto. Dio sa che in qualunque giorno ne mangerete vi si apriranno gli occhi, e sarete come dei, a conoscenza del bene e del male —. E la donna vide che l'albero era buono come cibo, e bello per gli occhi, e gradevole di aspetto: e prese del suo frutto e ne mangiò, e ne diede al suo uomo — (*Genesi* 3, 1-6).

5. **Eva,** rilievo dalla cattedrale di Saint-Lazare di Autun, 1110 circa, Musée Rolin.

Deciso a sfruttare la propria *sapientia* per provocare la cacciata dell'uomo dal paradiso, il serpente preferì non attaccare direttamente Adamo, ma ingannarlo servendosi di Eva: «Non si rivolse a colui che di persona aveva ricevuto il mandato celeste, ma a colei che aveva appreso dall'uomo, non da Dio, gli ordini da rispettare. Infatti non trovi scritto che Dio parlò alla donna, ma che parlò ad Adamo: pertanto bisogna ritenere che la donna abbia saputo per il tràmite di Adamo. ... Gli altri vedano cosa pensarne: a me sembra che la colpa abbia preso inizio dalla donna (*a muliere coepisse vitium*), e con lei sia cominciata la menzogna. Infatti, se anche ci fosse qualche incertezza sui due, tuttavia il sesso rende chiaro chi ha potuto sbagliare per primo. Aggiungi che esiste una pregiudiziale a carico di colei che in seguito per prima si è trovata in colpa». (Ambrogio, *de paradiso* XII, 54 e 56).

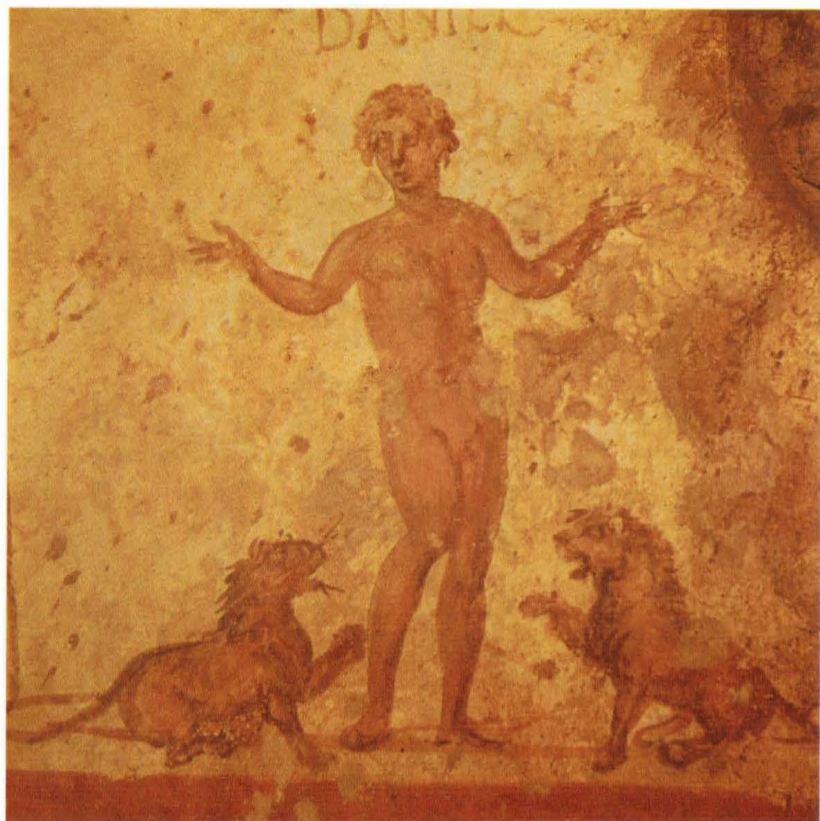
Il rapporto del serpente con la donna ha anche un risvolto sessuale: secondo una versione diffusa fra gli gnostici, Caino e Abele sarebbero nati dal loro accoppiamento.

6. Jean Pucelle, **Davide di fronte a Saul,** miniatura dal breviario di Belleville (1325 circa), Parigi, Bibliothèque Nationale, Ms. Lat. 10483-84.

Nei libri storici della Bibbia, il rigido monoteismo di Israele, negando realtà ontologica al male, lo intende come l'estrinsecazione della volontà punitiva di Jahvè. Così accade p. es. in *I Re* 22, 19-23, in cui è su mandato di Dio che uno spirito menzognero parla per bocca dei profeti del re Achab.
Spiriti che intervengono per volere divino sono anche quelli che tormentano Saul (*I Samuele* 16, 14-16; 18,10; 19, 9) e che Davide placa con il suono della sua arpa. È peraltro interessante osservare che, mentre il testo biblico non parla né di demoni né di satana, Giuseppe Flavio, imbevuto com'è di cultura ellenistica, nel ricordare questi episodi parla invece di *daimonia* e di *daimonion pneuma* (*Ant. jud.* VI, 8,2 e VI, 11,1). La miniatura può riferirsi o a *I Samuele* 18, 10 s., oppure a *I Samuele* 19, 9 s.: in entrambi gli episodi Saul, mosso dallo spirito malvagio, cerca di ferire con la lancia Davide, accorso a suonargli l'arpa.

7. **Prologo al libro di Giobbe,** Vat. Lat. 5729 sec. XI-XII, 162v.

In basso a sinistra, Satana propone a Dio di tentare Giobbe; sulla destra, Giobbe colpito dalla scabbia.
Nel libro di Giobbe, per lo più datato fra il VI e il IV sec. a.C., compare per la prima volta il termine «satana», non però come nome proprio (è infatti preceduto dall'articolo), ma come attributo, con il significato di «avversario» (che è poi l'equivalente del termine greco *diabolos*). Qui il satana non gode ancora di una sua autonomia decisionale, ma fa parte dei figli di Dio (*Giobbe* 1,6 e 2,1), e opera il male col pieno consenso di Jahvè, cui deve rendere conto del proprio agire.

8. **Daniele nella fossa dei leoni,** fine III sec., Roma, Catacomba dei SS. Marcellino e Pietro.

La figura di Daniele, protagonista di un libro veterotestamentario la cui composizione dovrebbe collocarsi nella I metà del II sec. a.C., ebbe grande successo presso i cristiani anche per la portata simbolica della sua vicenda. L'episodio della fossa dei leoni (*Daniele* 6, 16 ss.), infatti, lo rende figura del trionfo di Cristo sull'inferno (lo stesso accade per i suoi tre compagni gettati nella fornace ardente, *Daniele* 3, 20 ss.). L'immagine del diavolo come leone è già in Pietro, *Ep.* I, 5, 8 «Il vostro avversario, il diavolo, si aggira come leone ruggente cercando qualcuno da divorare».

9. Maestro del Trittico di Perugia, **Il diavolo tenta Cristo,** particolare del Tabernacolo a sportelli, 1270, Perugia, Galleria Nazionale dell'Umbria

Subito dopo il battesimo e prima di iniziare la sua predicazione, Gesù è condotto dallo spirito nel deserto, perché sia messo alla prova dal diavolo. Il felice superamento delle tentazioni fa in qualche modo da presupposto alla sua attività pubblica, caratterizzata fra l'altro dalla liberazione degli ossessi. Le tre tentazio-

ni sono narrate in dettaglio da Matteo 4, 1-11 e Luca IV, 1-13 (di tentazioni in generale parla invece Marco I, 12 s.). Nella prima tentazione di Cristo, a lui, che da quaranta giorni digiuna nel deserto, il demonio propone di trasformare le pietre in pani. Le altre due consistono nell'invito a gettarsi dall'alto del tempio facendosi sostenere dagli angeli, e nell'offerta del potere e della gloria.

10. Tavolette laterali di un dittico a cinque parti di inizio V sec., Berlin, Dahlem Staatliche Museen e Parigi, Louvre.

Se gli spiriti malvagi possono compiere un'azione di disturbo anche nel Vecchio Testamento (è quel che fanno con Saul), gli indemoniati in quanto tali sono una novità neotestamentaria. A prendere possesso della vittima può essere un solo demonio o parecchi. Nel riquadro centrale della tavoletta conservata al

11. Valva di un dittico in avorio («dittico di Murano»), VI sec., Ravenna, Museo Nazionale.

Louvre, abbiamo la guarigione dell'indemoniato di Gerasa, posseduto da una legione di demoni cui Cristo ordina di trasferirsi in una mandria di porci (Marco 5, 2 ss. e Luca 8, 27 ss.); nel dittico di Murano, che offre una delle prime raffigurazioni del soggetto (la più antica si trova nelle Catacombe di S. Sebastiano e risale agli inizi del III sec.), a possedere la vittima è un solo

demonio, che fugge da sopra la testa dell'ossesso non appena Cristo alza la destra verso quest'ultimo (secondo riquadro a sinistra: l'episodio è qui rappresentato secondo la versione di Marco 5, 2 ss. e Luca 8, 27 ss., che entrambi parlano di un solo ossesso, mentre in Matteo 8, 28 ss. gli ossessi sono due). Nel primo caso non si vede propriamente il diavolo (che all'epoca non veniva ancora raffigurato), ma tre maiali, che rappresentano la mandria occupata da Legione, mentre nel dittico di Murano il diavolo ha l'aspetto di un omino.
Nel dittico più antico la liberazione dell'ossesso sta fra la guarigione dell'emorroissa e quella del paralitico. Nel dittico di Murano abbiamo la guarigione del cieco nato (in alto a sinistra) e, sulla destra, la resurrezione di Lazzaro e la guarigione del paralitico. Liberazione degli ossessi e guarigione degli ammalati vanno spesso insieme nel Nuovo Testamento, perché la malattia è vista come effetto e segno dell'asservimento alle potenze del male, e, nel liberare dal male fisico, Cristo affranca pure da quello morale. Di questo suo duplice potere taumaturgico egli investe i discepoli, cfr. Marco 6, 12 s. «e, andando, essi predicavano di far penitenza, e scacciavano molti demoni, e ungevano con l'olio molti malati, e li risanavano».

12. **Il bacio di Giuda,** Petites Heures di Jean de Berry, XIV sec., Paris, Bibliotèque Nationale, Ms. Lat. 18014, 37r.

Luca e Giovanni concordano nell'imputare a Satana il tradimento di Giuda. «Ma Satana entrò in Giuda detto Iscariota, uno dei dodici. E quello si allontanò, e parlò con i capi dei sacerdoti e con i magistrati sul modo di consegnarlo loro». (Luca 22, 3 s.). Più articolata e drammatizzata la narrazione di Giovanni (13, 2 ss.), in cui Gesù prevede con largo anticipo il tradimento di Giuda (6, 71 *ex vobis unus diabolus est*), che egli addita poi come suo traditore a Giovanni nel corso dell'ultima cena, quando intinge il pane e lo porge a Giuda. «E dopo il boccone, entrò in lui il satana» (13, 27): subito Giuda esce per consumare il tradimento (13, 30).
La miniatura francese, oltre alla scena centrale del bacio, raffigura in basso il pentimento di Giuda che rifiuta i denari e, nel piccolo tondo della D, Cristo nell'orto degli ulivi.

Domine labia mea aperies
Et os meum annun
ciabit laudem tuam. De
us in adiutorium meum
intende. Domine ad adiuvandum
me festina. Gloria pñi. Sicut erat

13. **Cristo al Limbo,** Roma, chiesa di S. Clemente, VIII-IX sec.

La discesa di Cristo al Limbo ne attua il trionfo sugli inferi e sul loro signore, che egli calca col piede. Nell'iconografia di questa scena, che comincia ad essere raffigurata solo a partire dall'VIII secolo, il personaggio calpestato da Gesù è per lo più (come nel nostro caso) identificabile col diavolo, ma talora ha invece i tratti di Ade, antico signore degli inferi, che in alcune raffigurazioni dell'inferno mantiene un'identità propria, distinta da quella di Satana.

14. Luca Signorelli, **Caronte,** Orvieto, Duomo, particolare.

A rendere più folte le schiere dei demoni provvidero gli dei pagani, che secondo gli apologisti altro non erano che illustri defunti divinizzati. «Tutti gli dei delle genti sono demoni» (*Omnes dii gentium daemonia*), recitava il salmo 95, 5, e agli occhi dei cristiani i costumi non proprio impeccabili di molte divinità giustificavano pienamente tale asserzione. Nulla di strano, dunque, se all'occasione il demonio prendeva le sembianze di un dio: ne sapeva qualcosa Martino di Tours (*Vita Martini* 22, 1), che se lo vedeva comparire talvolta sotto le mentite spoglie di Giove, per lo più con l'aspetto di Mercurio (*Dialogi* II, 13; III, 6), ma spesso anche come Minerva o Venere.
L'identificazione degli antichi dei con i demoni è il necessario presupposto per la presenza di Caronte (Dante, *Inferno* III, 109 «Caron dimonio, con occhi di bragia»), già nocchiero nell'Ade, nelle raffigurazioni dell'inferno cristiano.

15. **Martirio dei santi Casto e Cassio,** che hanno rifiutato di adorare gli idoli, II metà XIII sec., Monreale, Duomo.

La stabilita identità fra dei pagani e demoni ha come naturale conseguenza il rifiuto di sacrificare da parte dei martiri, per i quali la partecipazione ad un sacrificio pagano si configura come un peccato di idolatria, una sorta di eucarestia alla rovescia, che macchia indelebilmente chi vi partecipa. A loro volta, nella letteratura dei primi secoli le persecuzioni sono ricondotte ad ispirazione diabolica, e nella più tarda letteratura sui martiri (*acta, gesta, passiones*) i persecutori, capaci di escogitare le torture più atroci e bizzarre, risultano essere lo strumento del demonio. Sulla destra della raffigurazione musiva c'è il tempio di Apollo (*templum Apollinis*), con al suo interno la statua abbattuta del dio (*idolum Apollinis*).

16. **La donna e il drago,** Apocalisse di Bamberg, Berlin, Staatsbibliothek, Bibl. 140, c. 29v.

Apocalisse 12, 1-5 «E apparve nel cielo un grande segno: una donna vestita di sole, e la luna sotto i suoi piedi, e sul suo capo una corona di dodici stelle... E fu visto un altro segno in cielo: ed ecco un dragone grande, fulvo, con sette teste e dieci corna, e sulle sue teste sette diademi; e la sua coda trascinava la terza par-

te delle stelle del cielo, e le gettò sulla terra; ed il dragone si mise di fronte alla donna, che stava per partorire, per divorarne il figlio appena l'avesse partorito. E quella partorì un figlio maschio, destinato a reggere con ferreo scettro tutte le genti, e suo figlio fu rapito verso Dio e il suo trono» (cfr. fig. 16).
Composta intorno alla fine del I sec. d.C., l'*Apocalisse* (comunque debba intendersi, o come resoconto di cose già avvenute o come profezia di eventi futuri), rappresenta la definitiva sconfitta del diavolo, identificato nel grande dragone, le cui sette teste già nell'esegesi di Origene simboleggiano i sette peccati capitali.

17. **Michele e i suoi angeli combattono il dragone,**
Civate, chiesa di San Pietro, I metà XII sec.

Apocalisse 12, 7 s. «E ci fu una grande battaglia nel cielo: Michele e i suoi angeli lottavano contro il dragone, e anche il dragone combatteva, e con lui i suoi angeli. Ed essi non prevalsero e da quel momento non ci fu più posto per loro in cielo» (cfr. fig. 17). La sconfitta del dragone si attua in due tempi: dapprima egli è sconfitto da Michele e fatto precipitare in terra con i suoi angeli (*Apocalisse* 12, 9); dopo mille anni del regno di Cristo in terra Satana torna alla carica, e stavolta è cacciato definitivamente nello stagno di fuoco e di zolfo per l'eternità (*Apocalisse* 20, 7-9).

18. **Separazione delle pecore dai capri,**
I quarto del VI sec., Ravenna, S. Apollinare Nuovo

Quella di Ravenna è la più antica raffigurazione antropomorfa a noi pervenuta del diavolo, l'angelo azzurro che siede alla sinistra di Cristo e prende in consegna i capri. Ancora l'azzurro contraddistingue i diavoli nel giudizio universale di Torcello (vedi fotografia n. 19), dove graziosi diavoletti si palleggiano le teste di personaggi a suo tempo illustri nel secolo (fra di essi un vescovo).

19. Giudizio Universale, **L'inferno,** XII sec., Torcello, Duomo

Per lo più, tuttavia, il diavolo è nero, come si evince in special modo dalla letteratura monastica. La sua prima comparsa in tale aspetto è nella *Vita di Antonio*, dove assume le sembianze di un ragazzo negro e si definisce come lo spirito della fornicazione (*Vita di Antonio* 6, 1 ss.). La negritudine del demonio si motiva anche con la definizione di «principe delle tenebre» che gli viene data da Paolo in *Ephes.* 6, 12. Nero egli è anche nell'epistola dello Pseudobarnaba 4, 10 («Perché il Nero non si insinui in noi, rifuggiamo da ogni vanità, e nutriamo un odio assoluto per le opere della via malvagia»).

20. Beato Angelico, **Giudizio universale** 1432-1435,
Firenze, Museo di S. Marco

Già a Perpetua, martirizzata nel 203 a.C., il demonio era apparso in visione come un egiziano di sembianza ripugnante (*Passio*, 10, 6): l'aspetto repellente e la negritudine, che sono ovvia metafora della bruttura morale, divengono un incentivo alla raffigurazione del diavolo sotto forme mostruose e bizzarre.

21. **Tentazioni di S. Antonio,** Messale e libro d'ore, Ms. Lat. 757, sec. XIV, 296 v., Bibliothèque Nationale Paris

«E subito il luogo si riempì di immagini di leoni e di orsi, di leopardi, tori e serpenti, e aspidi, scorpioni e lupi. Ognuna di queste belve si comportava secondo il proprio aspetto. Il leone ruggiva, e cercava di saltargli addosso, il toro sembrava colpirlo con le corna, il serpente strisciando non riusciva a toccarlo, e il lupo si bloccava nel suo assalto. E assolutamente terribile era il furore di tutte le apparizioni, e il frastuono delle loro voci (Atanasio, *Vita di Antonio* 9, 6 s.).

22. Buonamico Buffalmacco, **Tebaide,**
Pisa, Camposanto, particolare

Non sempre, peraltro, il demonio prende l'aspetto aggressivo di una belva. Altre volte preferisce ricorrere alle lusinghe, e non sono rari nella letteratura monastica i casi in cui tenta di sedurre l'asceta di turno assumendo l'aspetto di una bella donna. Sulle molte astuzie del demonio, Antonio (e per lui il suo biografo Atanasio) tiene un lunghissimo discorso (*Vita di Antonio*, 21-43) che farà scuola nella letteratura monastica.

23. Buonamico Buffalmacco, **Storie degli Anacoreti,** particolare: Pafnunzio e Abramo, sec. XIV, Pisa, Museo delle Sinopie.

Se da un canto, con l'affermarsi del fenomeno monastico, il luogo in cui più palese è l'attività del diavolo diventa il deserto, per altro verso l'eroismo dei monaci finisce per vanificare le macchinazioni di Satana. Significativa al riguardo la sua ammissione quando, simile ad uomo grande e alto, bussa alla porta di Antonio nel monastero. Ad Antonio egli chiede perché i monaci e tutti gli altri cristiani lo biasimano, e nega di dar loro noia: «Non sono io, sono loro a tormentarsi: infatti io son diventato debole ... non ho più un posto mio, non un dardo (*belos*), non una città. Ci sono cristiani dappertutto: da ultimo perfino il deserto si è riempito di monaci». (*Vita di Antonio,* 41, 3 s.).

24. **Benedetto libera un monaco indemoniato percuotendolo,** Cod. Vat. Lat. 1202 sec. XI, foglio 30v, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana

L'episodio qui illustrato si legge in Gregorio Magno, *Dialogi* II, IV. C'è un monaco che non riesce a star fermo durante la preghiera, e Benedetto scopre che un negretto lo trascina fuori tirandolo per la frangia del vestito. Il demonietto è visibile solo al santo: il monaco Mauro riesce a vederlo dopo due giorni di preghiera, l'abbate del convento nemmeno allora. Il giorno seguente, Benedetto trova nuovamente fuori il monaco e lo percuote col bastone. Da quel giorno il monaco non subì più l'influenza del *niger puerulus,* ma rimase intento in preghiera, «e così l'antico avversario non osò dominare nei suoi pensieri, come se fosse stato egli stesso percosso». A parte l'idea che per vedere il diavolo ci vogliono speciali meriti, non sempre posseduti dai più alti in grado (l'abbate non vede nulla), c'è già in Gregorio Magno, alla fine del VI secolo, l'idea che solo con la violenza fisica si può indurre il demonio a sloggiare dal corpo che egli ha indebitamente occupato, e che percuotendo l'ossesso si percuote il demonio che è ormai tutt'uno con lui.
In questo lezionario cassinese (è il cosiddetto *Codex Benedictus*, terminato intorno al 1070 per l'abbate Desiderio, poi papa col nome di Vittore III), l'episodio è narrato in due scene: a sinistra i discepoli Mauro (con l'aureola) e Placido in preghiera; sulla destra Benedetto che con un bastone percuote il monaco, al cui mantello si aggrappa un demonietto alato, visibile sull'estrema destra.

PETRUS

INDICE